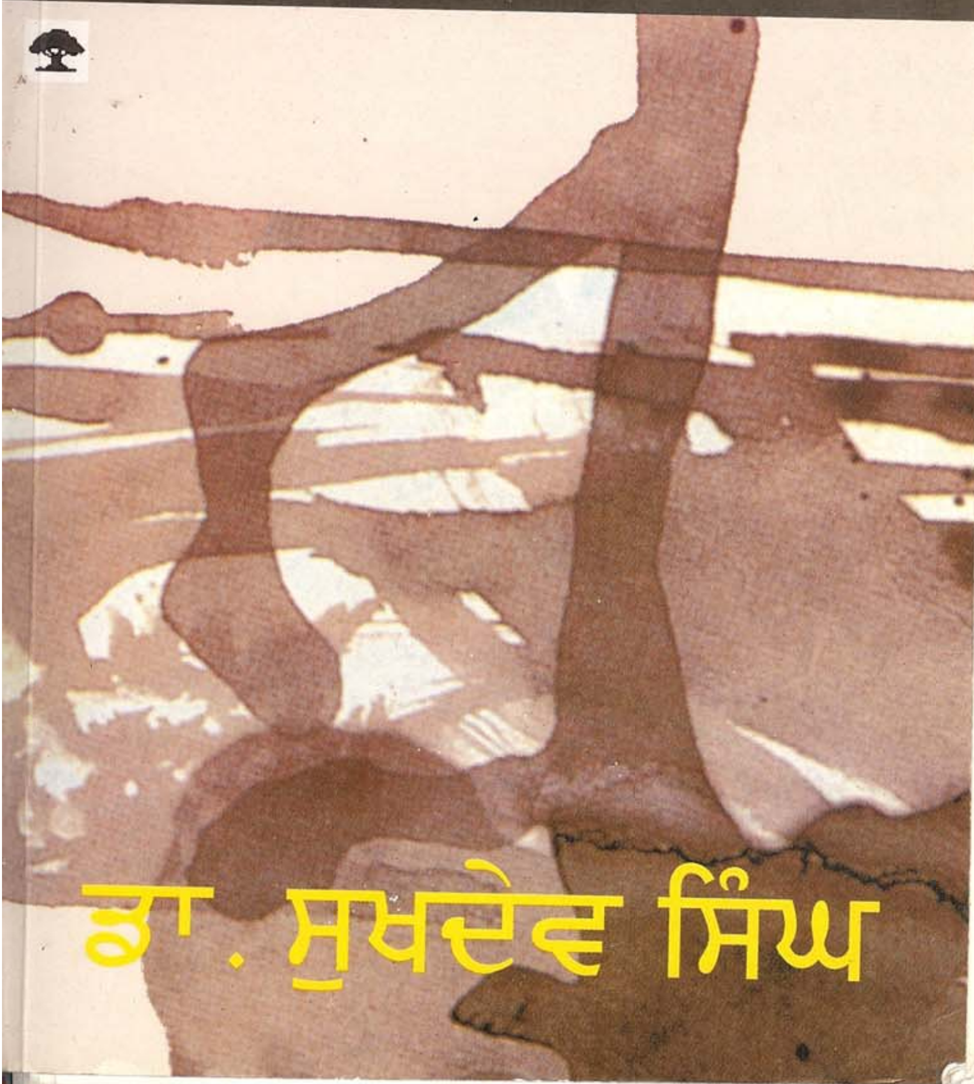
ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਪੁਨਰ ਸੰਵਾਦ



ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ

ਡਾ
ਉਸਦੀ ਸਮੀਖ
ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ
ਹੈ, ਉਹ ਬਹੁ
ਉਸਦੀ ਚਰਚਿ
'ਪ
ਇਕ ਸਪਸ਼ਟ
ਝਾਤ ਪੁਆਈ
ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ
ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਕ
ਪਰ ਇਸ ਸਾਰ
ਕਿ ਕੁਲੀਨ ਵ
ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖ
ਕਾਵਿ-ਆਨੰਦ
ਕਾਵਿ-ਸੰਸਾਰ
ਡ
ਨਾਲ-ਨਾਲ
ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਜ
ਹੈ। ਉਸ ਦੀ
ਉਤੇ ਪੱਕੇ ਪੈਰ
ਨਤੀਜੇ ਵਿਚਾਰ

ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ: ਪੁਨਰ ਦ

- ❖ PUNAJBI — ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਪੁਨਰ ਸੰਵਾਦ — ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸਿਰਸਾ
- ❖ HINDI — पंजाबी कविता पुनर संवाद (क्रिटिसिज्म) — डॉ. सुखदेव सिंह सिरसा
- ❖ ENGLISH — Punjabi kavita punar samvad — Dr. sukhdev singh sirsa

ਲੇਖਕ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਪੁਸਤਕਾਂ:

ਪਾਸ਼: ਜਿਥੇ ਕਵਿਤਾ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ (ਸਹਿ ਸੰਪ:)	1989
ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ	1997

ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ: ਪੁਨਰ-ਸੰਵਾਦ

ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ

Imprint owned by Unistar Books Pvt. Ltd.

Dr. Sukhdev Singh
Govt. P.G. College
Sirsa (Haryana)

Punjabi Kavita: Punar Samvad (Criticism)
by **Sukhdev Singh (Dr.)**

First Edition	:	**1999**
ISBN	:	**81-7142-042-7**
Price	:	**110/-**
Published by	:	**Lokgeet Parkashan** S.C.O. 2409-10, Sector 22-C, Chandigarh - 160022
Type Setting	:	**PCIS,** Chandigarh
Printed at	:	**Hamdard Printing Press,** Jalandhar

ਮੇਰੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਉਡੀਕਦੇ ਤੁਰ ਗਏ
ਪ੍ਰੋ: ਚੰਨਣ ਰਾਮ 'ਸ਼ਰੂਰ' ਜੀ ਦੇ ਨਾਂ

ਤਤਕਰਾ

ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ

1

• ਨੌਂਵੀਂ ਦਸਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਨਾਥ ਜੋਗੀਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਸੰਵਾਦ ਤੱਕ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਬਹੁਤ ਅਮੀਰ ਪਰੰਪਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਲਗਭਗ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਦੇ ਲੰਬੇ ਕਾਲ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਫੈਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਾਰ ਤੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਦੋ ਨੁਕਤੇ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ; ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਇਹ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯੁੱਗ-ਬੋਧ ਅਨੁਕੂਲ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਲਾਜ਼ਮੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋੜ ਵੱਜੋਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਸੂਖਮ ਕਲਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵੱਜੋਂ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ (ontology) ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਗੰਭੀਰ ਯਤਨ ਹੋਏ ਹਨ। ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਭਰਤ ਮੁਨੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਪਲੈਟੋ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚਰਚਾ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਵੇਦਾਂ ਅਤੇ ਹੋਮਰ ਦੇ ਮਹਾਂਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਬਾਰੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਰਚਾ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਉਦੈਕਾਲ ਵਿਚ ਹੀ ਦਮੋਦਰ, ਹਾਫ਼ਿਜ਼-ਬਰਖ਼ੁਰਦਾਰ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਦਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਅਜੇਹੀਆਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਠੋਸ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ। ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਨਿੱਗਰ ਸਬੂਤ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਬਾਰੇ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੇਂ ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਲੇਖਕ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਆਦਰਸ਼ ਜਾਂ ਮਾਡਲ ਵੱਜੋਂ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪੈਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਮਾਡਲ

ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਚੇਤ-ਅਚੇਤ ਮਨ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ 'ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸੰਸਕਾਰ' ਕਿਹਾ ਹੈ।

ਹਰ ਯੁੱਗ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਕ ਅਨੁਭਵ-ਸਾਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਉਸ ਯੁੱਗ ਦੇ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮਾਨਦੰਡਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ-ਸਾਰ ਅਤੇ ਯੁੱਗ-ਬੋਧ ਵਿਚਲੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਵੀ ਮੂਲਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉਪਰ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਕਸਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਉਦਰ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ, ਮਨੁੱਖ ਹੱਥੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਿਰਜਦਾ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕੀਤੇ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਕੋਈ ਦਖ਼ਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਯ ਉਪਭੋਗੀ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਕੋਈ ਯੋਗਦਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਪਰ ਆਸ਼ਰਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਕਿਸੇ ਅਦਿੱਸ ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਕਿਸੇ ਅਣਦਿਸਦੀ ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਸੰਚਾਲਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮੱਧਯੁੱਗ ਤੱਕ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਰਿਹਾ, ਜਿਸਨੇ ਉਸ ਦੌਰ ਦੇ ਕੌਲਾ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਣਾ ਮੰਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਦੈਵੀ-ਸਿਰਜਣਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਜਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕੋਈ ਯੋਗਦਾਨ ਸੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਯੁੱਗ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਕਲਾ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਵ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਰੱਬ ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਦੇਵਤੇ ਦਾ ਸੀ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉਪਰ ਸਾਹਿਤ/ਕਲਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰ ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ, ਦੇਵਤਾ ਰਿਹਾ।

ਜਿਉਂਦੇ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਂਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੌਰਾਨ ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਰਹੱਸਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜਦਾ ਗਿਆ, ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਪਰ ਉਸਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਵਧਦਾ ਗਿਆ, ਤਿਉਂ-ਤਿਉਂ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਦਾਸ ਤੋਂ ਉਸਦਾ ਸੁਆਮੀ ਬਣਦਾ ਗਿਆ। ਇਉਂ ਸਮਾਜਕ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਚ ਸਿੱਧੀ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਰੁਤਬੇ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਭੋਗਣਹਾਰ ਤੋਂ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਬਣ ਗਿਆ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਮਹੱਤਵ ਵੀ ਵਧ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵੱਜੋਂ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚੋਂ ਰੱਬ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਦੇਵਤਾ ਖ਼ਰਾਜ ਹੁੰਦੇ ਗਏ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਲੱਗੀ। ਠੀਕ ਏਸੇ ਸਮੇਂ ਸ਼ਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਲੌਕਿਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਣ ਲੱਗਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਜਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੋਈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨੀ ਦੁਖਾਂਤ ਅਤੇ ਵੈਦਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ

ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਟੱਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਏਸੇ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਤਪਾਦਨ ਸੋਮਿਆਂ ਉਪਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਗ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਵਰਗ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਸੀ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਮੰਤੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਅਸਧਾਰਨਤਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਸੀ। ਸਮਾਜਕ ਉਤਪਾਦਨ ਉਪਰ ਮੁੱਠੀ ਭਰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਸੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਅਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਵਰਗ (ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼, ਅਸਧਾਰਨ ਅਤੇ ਰੱਬ ਦੁਆਰਾ ਵਰੋਸਾਏ ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਕੀਤੀ-ਕੱਤਰੀ ਉਪਰ ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਮੋਹਰ ਲਾਉਂਦਾ। ਇਹ ਕੰਮ ਇਸ ਵਰਗ ਦੀ ਅਸਧਾਰਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੇ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਹੋਇਆ ਵੀ ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ। ਸੋ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਕਲਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਸਧਾਰਨਤਾ ਹੀ ਧਿਆਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਰਹੀ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਅਸਾਧਾਰਨ, ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ੀਲ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰੋਸਾਏ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਪ੍ਰਵਾਨ ਰਹੀ।

ਤਕਨੀਕੀ ਅਤੇ ਉਦਯੋਗਿਕ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਪਰ ਉਸਦੀ ਨਿਰਭਰਤਾ ਨੂੰ ਘਟਾ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਦੇਵਤੇ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਸਮਰੱਥਾਵਾਨ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜਾਂ ਨੇ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਸਧਾਰਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੁਆਮੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਪਰ ਵੱਧਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨੇ ਉਸਦੇ ਸਮਾਜਕ ਰੁਤਬੇ ਵਿਚ ਵੀ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਨੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚੋਂ ਰੱਬ ਤੇ ਦੇਵਤੇ ਨੂੰ ਖ਼ਾਰਜ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਵਿਚ ਲੈ ਆਂਦਾ। ਪੱਛਮ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਕਾਲ (renaissance) ਦੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਪਾਸਾਰ ਖੋਲ੍ਹਿਆ, ਪਰਾ-ਲੌਕਿਕ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਥਾਂ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਲੌਕਿਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਤਕਨੀਕੀ ਅਤੇ ਉਦਯੋਗਿਕ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ, ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸਨੇ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਮੰਤੀ ਮਨੋ-ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਕ ਵਰਗ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਨੂੰ ਸਿੱਧੀ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਸਥਾਪਤ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੇ ਸੰਵਾਹਕ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਉੱਠੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਦੱਬੀਆਂ ਕੁਚਲੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਭਰਵਾਂ ਹੁੰਗਾਰਾ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਸਮਾਜਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਾਇਆ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸੋਮਿਆਂ ਉਪਰ ਇਕ ਵਰਗ ਦੇ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਧਰਾਤਲ ਉਪਰ ਵੰਗਾਰ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਨਾਹਰਾ ਦਿੱਤਾ ਜੋ

ਅੱਗੋਂ ਜਾ ਕੇ ਲੋਕਤਾਂਤ੍ਰਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਿਆ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਲੋਕਤਾਂਤ੍ਰਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਸਧਾਰਨਤਾ ਦੀ ਮਿੱਥ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਕੇ ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕੀਤਾ। ਅਜੋਕੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਲੋਕਤਾਂਤ੍ਰਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਧਾਰਨਤਾ ਅਤੇ ਸੰਮਤਾ (ਸਮਾਨਤਾ) ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਅਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਟੁੱਟ ਰਹੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਜਿੱਥੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਅਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸਦੇ ਸਧਾਰਨ ਪਰ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਦੀ ਮਿੱਥ ਦਾ ਖੰਡਨ ਵੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ, ਅੰਬਰਟੋ ਈਕੋ ਅਤੇ ਪੀਅਰੇ ਮਸ਼ੇਰੀ ਆਦਿ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਤਾਂ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਦੀ ਦਵੈਤ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਪਾਠਕ ਦੇ ਵੀ ਲੇਖਕ ਵਾਂਗ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ-ਯੋਗਤਾ ਵਰਗਾ ਸਹਿਜ ਮਨੁੱਖੀ ਕਾਰਜ ਕਹਿਕੇ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ ਨੇ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹਰ ਬੰਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿੱਖਣ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਰਖਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਵੀ ਰਖਦਾ ਹੈ, ਲੋੜ ਕੇਵਲ ਅਭਿਆਸ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਗੁਣ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਚਰਚਾ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਯੁੱਗ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਉਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨੁਭਵ-ਸਾਰ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਨਾਲ ਗਹਿਰਾ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤਕ ਮਾਨਦੰਡਾਂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਇਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋੜ ਵਜੋਂ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪਾਠ-ਮੂਲਕ ਅਧਿਅਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਇਥੋਂ ਦੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ, ਵਿਭਿੰਨ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਤੱਥ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਜੁਝਾਰੂ, ਉੱਦਮੀ ਅਤੇ ਘੁਮੱਕੜ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਉਪਰ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਗੋਚਰੇ ਰੱਖਣਾ ਪਏਗਾ। ਸਰਹੱਦੀ ਸੂਬਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਵਜੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਕੌਮਾਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦਾ ਵਾਹ ਪਿਆ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਟਕਰਾਉ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਸਾਹਮਣੇ ਨਿੱਤ ਨਵੀਆਂ ਚੁਨੌਤੀਆਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ। ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਤਾਂ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ, ਦਰਸ਼ਨ, ਧਰਮ, ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਕਲਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਥਿਤੀਆਂ (ਸਮਾਜਕ-ਰਾਜਸੀ ਲਹਿਰਾਂ) ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵੀ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ

ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਸੋ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਜੇਹੇ ਨਿਰੋਲ ਸਾਹਿਤਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜਿਸਦਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨੁਭਵ ਸਾਰ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਹੀ ਨਾ ਹੋਵੇ।

2

ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਉਪਰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਆਰੋਪਿਤ ਕਰਨਾ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਦੋ ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਤਾਂ ਅਤੇ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਹ (ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ) ਦੋ ਅਸਲੋਂ ਵਿਰੋਧੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ- ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਸਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਆਪਸੀ ਤਣਾਉ ਅਤੇ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਜਿਥੇ ਗੁਰਮਤਿ, ਸੂਫ਼ੀ, ਕਿੱਸਾ ਅਤੇ ਵਾਰ ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਵਸਤੂ-ਸਾਰ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਕ ਅਨੁਭਵ ਸਾਰ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਉਪਜ ਹਨ।

ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਕ ਅਨੁਭਵ-ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਕੁਝ ਗੱਲਾਂ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਹੈ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪਦ ਨੂੰ ਯੂਰਪੀਨ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਥਾਂ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਮਝਣਾ, ਦੂਜੀ ਹੈ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਪੱਛਮੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਨਾ ਅਪਣਾਉਣਾ ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਹੈ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਆਗਮਨ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਅਮਲ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਡੇ ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਦੂਰ-ਰਸ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ। ਯੂਰਪੀਨ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲ ਦਾ ਸਮਾਂ ਰੋਮਨ ਰਾਜ ਦੇ ਪਤਨ (ਪੰਜਵੀਂ ਸਦੀ) ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਕਾਲ (15ਵੀਂ ਸਦੀ) ਤੱਕ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ 'ਅੰਧਕਾਰ ਯੁੱਗ' (dark-ages) ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਯੂਰਪੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਨਿਘਾਰ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖੜੋਤ ਅਤੇ ਪਛੜੇਵੇਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹਰਸ਼ਵਰਧਨ ਕਾਲ (ਅਠਵੀਂ ਸਦੀ) ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਸਰਗਰਮੀ ਦੀ ਸਿਖਰ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਪਰ ਯੂਰਪੀਨ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਆਪਣੀ ਸਾਮਰਾਜੀ

ਸਾਜ਼ਸ਼ੀ ਨੀਤੀ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਸ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ, ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣੇ ਹੋਏ ਕਾਲ-ਖੰਡ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਭਾਰਤ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਅਮੀਰੀ ਨੂੰ ਘਟਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਕੌਮੀ ਗੌਰਵ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੰਘੀ ਘੁਟਣਾ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨੁਭਵ-ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਰੋਲ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋਣਾ ਪਏਗਾ ਅਤੇ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਪੱਛਮੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਪਏਗਾ, ਜੋ ਧਰਮ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਪਵਿੱਤਰ (sacred) ਜਾਂ ਪਰਾਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਜੇਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਥਾ ਦਾ ਉਥਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਜਾਂ ਉਦਾਸੀਨ ਰਹੀ ਹੋਵੇ। ਭਾਰਤੀ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਦੰਰਭ ਵਿਚ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਸਤਿੱਤਵੀ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਸਮੰਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਕਦੇ ਵੀ ਅਭਿੱਜ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਸਗੋਂ ਉਸਨੇ ਸਥਿਰ ਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦ ਨੂੰ ਚੁਨੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਇਥੇ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਦਾ ਸਰੋਤ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰੇਰਕ ਬਣਿਆ। ਧਰਮ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰਗਾਮੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਦੈਵੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਖ਼ਾਹਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਨਿਰਣਾਇਕ ਰੋਲ ਨਿਭਾਇਆ ਹੈ। ਅੱਜ ਜੇਕਰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਧਾਰਨ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਦੁਆਉਣ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੇ ਭਗਤੀ ਮੱਤਾਂ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਛਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਸਾਡਾ ਉਹ ਮਾਂਗਵਾਂ ਰੱਵਈਆ ਹੈ ਜੋ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਪੱਛਮੀ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਨਕਲ ਮਾਤਰ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਕ ਵਧੇਰੇ ਨਿਆਂ ਪੂਰਬਕ ਤੇ ਸਮਾਨਤਾਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਦੇ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਨਵੇਂ ਉਭਰੇ ਭਗਤੀ ਮੱਤਾਂ (ਸਿੱਖ-ਸੂਫ਼ੀ-ਸੰਤ ਮੱਤ) ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਿਲਿਆ। ਸੋ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਮੱਤਾਂ ਨੇ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਇਨਕਲਾਬੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਥਾਨ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਭਗਤੀ ਮੱਤਾਂ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਹੀ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਆਗਮਨ ਅਤੇ ਧਰਮ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਉਸਾਰੂ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਕਾਰਨ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਉਸਾਰੂ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਕੇ, ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਰੋਲ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਹਿੰਸਾ ਤੱਕ ਸੀਮਤ

ਕਰਕੇ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਾਗ੍ਰਹਿ ਕਾਰਨ ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਕਾਲ ਨੂੰ 'ਸਵਰਨ ਯੁੱਗ' ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਆਗਮਨ ਕਰਕੇ 'ਅੰਧਕਾਰ ਯੁਗ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ' ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਆਗਮਨ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਿਹੜੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਚੁਨੌਤੀਆਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਿੱਝਿਆ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਕੀ ਦੂਰ-ਰਸ ਸਿੱਟੇ ਨਿਕਲੇ ? ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ :

> As a matter of fact the coming of Islam and its socio-cultural impact are the two major factors in defining the cultural transformation that took place in medieval India. The upsurge in the creative activity in diverse fields including religious, philosophical, literary and artistic itself denotes an unprecedented expansion of human spirit and reassertion of "the adequacy of man, his competence, resourcefulness and sufficiency in all spheres including the religion." The advent of Bhakti, Sufi, Sant and Sikh movements and the emergence of national literatures of Indian languages as their essential coordiantes testify quite eloquently to the spiritual and intellectual efflorescence of the medieval India. The interpenetration of Indian and Islamic cultural streams burst forth into altogether new innovations and fresh forms. Indian architecture, painting, music, dancing etc, underwent as much creative transformation as Indian poetry, philosophy and religion.
>
> **(Journal of Medieval Indian Literature, March-Sept.1978 Pages126-27)**

ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਮੰਤਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵੰਗਾਰ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਵਲੋਂ ਪੈਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ। ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ, ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਸਾਮੰਤੀ ਬਣਤਰ ਉਤੇ ਉਸਰੇ ਉਹਨਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਚੁਨੌਤੀ ਦਿੱਤੀ, ਜੋ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਸਨ। ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਫ਼ਿਊਡਲ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਉਠ ਰਹੀਆਂ ਦੱਬੀਆਂ-ਕੁਚਲੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ (ਕੰਮੀ, ਕਿਸਾਨ, ਕਾਰੀਗਰ ਤੇ ਦਸਤਕਾਰ ਆਦਿ) ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਨਵੀਆਂ ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਫ਼ਿਊਡਲ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਰਬ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਰੱਬ, ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪਰ-ਉਪਕਾਰੀ ਗੁਰੂ, ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦੀ ਕੱਟੜਤਾ ਨਾਲ ਪਾਲਣਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਚੰਗੇ ਅਮਲਾਂ ਉਪਰ ਬਲ

ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਗ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਭ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਕੁਲੀਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਨੂੰ ਚੁਨੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਦਿੱਖ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਲਹਿਰਾਂ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬੀ ਲਹਿਰਾਂ ਸਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਉਤੋਂ ਕੁਲੀਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਨ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਛੱਟ ਲਾਹੀ। ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਅਤੇ ਭਗਤੀ/ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਮੰਤਕ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਉਸ ਉਪਰ ਉਸਰੇ ਸਨਾਤਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕੀਤਾ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹਨਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਨਕਾਰਣ ਕੀਤਾ। ਜਿਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਕਟੱੜਤਾ, ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਸਾਮੰਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਮੁੱਲਾਂ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਭਗਤੀ, ਇਸ਼ਕ ਅਤੇ ਬੀਰਤਾ ਆਦਿ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਰੁਝਾਨ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਨਕਾਰਣ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ- 'ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ', 'ਫ਼ਾਰਸੀ' ਦੀ ਥਾਂ ਆਮ ਬੋਲਚਾਲ ਦੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ, ਓਜਮਈ ਦਰਬਾਰੀ-ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਥਾਂ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ, ਲੋਕ-ਧੁਨਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਛੰਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਤੇ ਘਰੋਗੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬਿੰਬਾਂ/ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਉਪਮਾਵਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਟੇਕ ਬਣਾਉਣਾ ਉਹ ਤੱਥ ਹਨ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ :

> In so far as Sikhism and Punjabi Sufism were movements of protest against denominationalism, priestly ritualism or dogmatism, Punjabi poetic tradition also flourished as a movement of cultural renewal of the medieval Punjab in opposition to the tradition of classical literature whether Sanskrit or Persian and the formalism to which those movements had been reduced. Adoption of the spoken language itself was in the nature of a radical departure from the Sanskrit tradition. Import of folk–motifs and folk-forms in the poetic structures evolved in the oral poetry further testify

to the spirit of revolt against the rigid conventionalism of the older tradition.

(Secularization of Modern Punjabi Poetry. Page.44)

ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਰਨ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਾ-ਮੰਡਲ ਧਾਰਮਿਕ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਲੌਕਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਜੇ ਵਾਰਿਸ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਲੌਕਿਕ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਵੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ ਤਾਂ ਅਜੇਹਾ ਉਸ ਯੁੱਗ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਭਾਰੂ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਆਨੰਦ ਕੁਮਾਰ ਸੁਆਮੀ ਵਰਗੇ ਕਲਾ-ਚਿੰਤਕ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਕਲਾ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਮੂਲਕ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੀ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਉਦੇਸ਼ ਦਿੱਬ-ਤੱਤ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦੀ ਗਲਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਉਸ ਯੁੱਗ ਦੀ ਚਿੰਤਨ-ਵਿਧੀ ਵਾਂਗ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁੱਲ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਇਕੋ ਜਿੰਨਾ ਦਖ਼ਲ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਸਾਨੂੰ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਨਾ ਕਿ ਵਿਰੋਧੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਤਾਂ ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਹੀ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ। ਇਸੇ ਲਈ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ 'ਦਰਸ਼ਨ-ਕਾਵਿ' ਜਾਂ 'ਧਰਮ-ਕਾਵਿ' ਆਦਿ ਸੰਗਿਆਵਾਂ ਦੇ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਾ ਵਾਚਣ ਦੀ ਹਦਾਇਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਅਨਿੱਖੜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਂਗ ਕੋਰੀ ਸ਼ਿਲਪ-ਘਾੜਤ ਦੀਆਂ ਭੁੱਲ-ਭੁੱਲਈਆ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਗੁਆਚਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਐਮ.ਪੀ.ਭਾਰਦਵਾਜ ਅਤੇ ਸਿਸੁਰ ਕੁਮਾਰ ਦਾਸ ਵਰਗੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਸਨਾਤਨੀ ਰੂਪਵਾਦ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਅਤੇ ਕਲਾ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸੁਹਜ-ਸਿਰਜਨ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ

ਨਿਰਪੇਖ ਸੱਚ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਨੈਤਿਕ/ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਕਿਧਰੇ ਵਿਅਕਤ ਹੋਈ ਹੋਵੇ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਵਿਚ ਹੀ ਆਪਣਾ ਸੱਚ ਉਚਾਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਮਿਲੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਜੈਸੀ ਮੈ ਆਵੈ ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ ਤੈਸੜਾ ਕਰੀ ਗਿਆਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ।।
ਪਾਪ ਕੀ ਜੰਞ ਲੈ ਕਾਬਲਹੁ ਧਾਇਆ ਜੋਰੀ ਮੰਗੈ ਦਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ।।
ਸਰਮੁ ਧਰਮੁ ਦੁਇ ਛਪਿ ਖਲੋਏ ਕੂੜੁ ਫਿਰੈ ਪਰਧਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ।।
ਕਾਜੀਆ ਬਾਮਣਾ ਕੀ ਗਲ ਥਕੀ ਅਗਦੁ ਪੜੈ ਸੈਤਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ।।
ਮੁਸਲਮਾਨੀਆ ਪੜਹਿ ਕਤੇਬਾ ਕਸਟ ਮਹਿ ਕਰਹਿ ਖੁਦਾਇ ਵੇ ਲਾਲੋ।।
ਜਾਤਿ ਸਨਾਤੀ ਹੋਰਿ ਹਿਦਵਾਣੀਆ ਏਹਿ ਭੀ ਲੇਖੈ ਲਾਇ ਵੇ ਲਾਲੋ।।
ਖੂਨ ਕੇ ਸੋਹਿਲੇ ਗਾਵੀਅਹਿ ਨਾਨਕ ਰਤੁ ਕਾ ਕੁੰਗੂ ਪਾਇ ਵੇ ਲਾਲੋ।। ੧ ।।
ਸਾਹਿਬ ਕੇ ਗੁਣ ਨਾਨਕੁ ਗਾਵੈ ਮਾਸਪੁਰੀ ਵਿਚਿ ਆਖੁ ਮਸੋਲਾ।।
ਜਿਨਿ ਉਪਾਈ ਰੰਗਿ ਰਵਾਈ ਬੈਠਾ ਵੇਖੈ ਵਖਿ ਇਕੇਲਾ।।
ਸਚਾ ਸੋ ਸਾਹਿਬੁ ਸਚੁ ਤਪਾਵਸੁ ਸਚੜਾ ਨਿਆਉ ਕਰੇਗੁ ਮਸੋਲਾ।।
ਕਾਇਆ ਕਪੜੁ ਟੁਕੁ ਟੁਕੁ ਹੋਸੀ ਹਿਦੁਸਤਾਨ ਸਮਾਲਸੀ ਬੋਲਾ।।
ਆਵਨਿ ਅਠਤਰੈ ਜਾਨਿ ਸਤਾਨਵੈ ਹੋਰੁ ਭੀ ਉਠਸੀ ਮਰਦ ਕਾ ਚੇਲਾ।।
ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ ਨਾਨਕੁ ਆਖੈ ਸਚੁ ਸੁਣਾਇਸੀ ਸਚ ਕੀ ਬੇਲਾ।। ੨ ।।

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਨਿਸ਼ਠਾ ਨੂੰ ਸੁਹਜ-ਚਿਤਰ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਕੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿਕ-ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੋਝੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ। ਬਾਬਰ ਬਾਣੀ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਰੋਲ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਕਹਿਕੇ ਇਸਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਸਨੂੰ 'ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਕਹਿਕੇ ਭੋਗੇ-ਭੁਗਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ (ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨੁਭਵ) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਿਰਜਨ-ਸਰੋਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸੰਕਟ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਰਨ ਆਪ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਕਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਪਾਠ ਤੋਂ ਇਹ ਤੱਥ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਚਨਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ 'ਚ ਵਾਪਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਉਪਰ ਹੋਏ ਹਮਲੇ ਸਮੇਂ ਸੈਦਪੁਰ ਦੇ ਉਜਾੜੇ ਤੇ ਉਸਦੇ ਜਬਰ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਕੁਹਰਾਮ ਦਾ ਸ਼ਬਦ-ਚਿਤਰ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ 'ਖਸਮ' ਜਾਂ 'ਧੁਰਿ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ

ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਚਾਰਣ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਨੈਤਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ, ''ਬਾਣੀ ਖਸਮ ਪਾਸੋਂ ਆਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਹੈ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ। ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਰਹਿਤ ਪਵਿੱਤਰ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਸ ਬਾਣੀ ਨੇ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਮਨੁੱਖ ਵਲ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।'' (**ਅਧਿਅਨ ਦੇ ਅਧਿਆਪਨ**, ਪੰਨਾ 20) ਇਹ ਗੁਣ ਕੇਵਲ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਭਗਤ-ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਇਸੇ ਸੱਚ ਦੀਆਂ ਗੂੰਜਾਂ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ 'ਇਨਕਲਾਬ ਅਤੇ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਚਿਤਰ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਰਨ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਿਰਜਨ ਸਰੋਤ ਭਾਵੇਂ ਜ਼ਾਹਰਾ ਤੌਰ ਤੇ ਅਰੂਪ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਭਾਵੇਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਆਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਕਵੀ ਨੂੰ ਦਿੱਬਤਾ ਦੇ ਸੰਚਾਰਕ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੈਵੀ-ਇਲਹਾਮ ਵਜੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਜਰਣਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਨੋਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦਾ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਜਾਂ 'ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਕਹਿਣ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਕੇਵਲ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦੈਵੀ ਚਰਿਤਰ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਜੇਹਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਕਾਸਦ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਹਉਮੈ ਕਰਕੇ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦਾ ਗੁੱਝਾ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸੀ ਤੇ ਅਤਿਆਚਾਰੀ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ 'ਸੱਚੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤ ਤੇ ਅਨਿਆਂਕਾਰੀ 'ਸ਼ਾਹੀ ਫ਼ੁਰਮਾਨ' ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ 'ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਮਾਨਸ-ਖਾਣੇ ਕਿਰਦਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਖਾਤਰ ਆਮ ਜਨਤਾ ਨਾਲ ਅਣ-ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਆਪਣੀ ਕੀਤੀ-ਕੱਤਰੀ ਉਪਰ ਮੋਹਰ ਧਰਮ ਦੀ ਲਗਵਾਉਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਆਪਣੇ ਸੁਆਰਥ ਖਾਤਰ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਕੁਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮਾਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਕੁਲੀਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਕੁਕਰਮਾਂ ਦਾ ਪਾਜ ਉਘਾੜਨ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਮਲਾਂ ਅਤੇ ਫ਼ੁਰਮਾਨ ਨੂੰ ਕੂੜ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਕਿਹਾ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਅਨਾਤਮ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਆਤਮ-ਖੋਜ ਅਤੇ ਰੋਗ-ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੁਝ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵਲੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਸਤੂ-ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਭੁਲੇਖੇ ਦਾ ਆਧਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਲਈਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਕੋਲਿਤਰੀਆਂ ਟੂਕਾਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ :

ਤਾ ਮੈ ਕਹਿਆ ਕਹਣੁ ਜਾ ਤੁਝੈ ਕਹਾਇਆ॥
ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਹਰਿ ਕਾ ਨਾਮੁ ਮੇਰੇ ਮਨਿ ਭਾਇਆ॥

ਮੈ ਆਪੂ ਬੋਲ ਨ ਜਾਣਦਾ॥
ਸਭ ਕਹਿਆ ਤੁਧ ਹੁਕਮਾਇ ਜੀਓ॥

ਸਤਿਗੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ ਸਤਿ ਸਤਿ ਕਰਿ ਜਾਣਹੁ ਗੁਰਸਿਖਹੁ॥
ਹਰਿ ਕਰਤਾ ਆਪਿ ਮੁਹਹੁ ਕਢਾਏ॥

ਜਿਹੜੇ ਆਲੋਚਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਣਾ ਮੰਨਣ ਦੀ ਬਜਾਇ 'ਧੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ', ਕਵੀ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ 'ਪੈਗੰਬਰ' ਅਤੇ ਕਾਵਿ–ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਆਵੇਸ਼ ਜਾਂ ਇਲਹਾਮ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਦਲੀਲ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਪਰੋਕਤ ਸਤਰਾਂ ਦਾ ਸਰਲ–ਅਰਥੀ ਸਾਰ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਗੈਰ ਇਹ ਚਿੰਤਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਉਸ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸਤੋਂ ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਕਾਵਿ–ਧਾਰਾ ਦੇ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਗੱਲ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਇਤਿਹਾਸਕ–ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਤਰੁੰਡ ਕੇ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ ਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਗੈਰ–ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿੱਟੇ ਨਿਕਲਣੇ ਕੁਦਰਤੀ ਹਨ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਆਲੋਚਕ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ–ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਿਰੋਲ ਮਿਸਟਿਸਿਜ਼ਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਵਸਤੂ–ਸਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਮਾਜਕ ਰੋਲ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਰੂਪ ਹੀ ਚੂੰਕਿ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਸੀ, ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਅਮਲ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਵੀ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਸੀ, ਨਿਆਂ ਆਦਿ ਦੀ ਕੁਰਸੀ ਉਤੇ ਵੀ ਕਾਜ਼ੀ ਆਦਿ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਨੁਮਾਇੰਦੇ ਹੀ ਬੈਠਦੇ ਸਨ। ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਸਿਧਾਂਤ (dogman) ਹੀ ਸਿਆਸੀ ਅਖਾਣ (axioms) ਸਨ। ਜਮਾਤੀ ਜਦੋਜਹਿਦ ਵੀ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹ ਮਜ਼੍ਹਬ ਦੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵੀ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਸੀ।...ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਨਾਮ ਦੋਵੇਂ ਤਰਜ਼ੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀਆਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੈ।... ਮਿਸਟਿਸਿਜ਼ਮ ਸਮਾਜਕ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਜਮਾਤੀ ਵੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਦੋ ਪੈਂਤੜੇ ਹਨ, ਇਕ ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ, ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਉਸਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਮਿਸਟਿਸਿਜ਼ਮ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਕ ਰੋਲ ਵੱਲੋਂ; ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਦੋ ਕਿਸਮ ਦੇ

ਹਨ। ਇਕ ਉਹ ਮਿਸਟਿਕਸ ਹੋਏ ਹਨ – ਜੋ quietists ਹਨ। ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲੇ ਵਲੋਂ ਅੱਖਾਂ ਮੀਟਦੇ, ਉਸਨੂੰ ਪਿੱਛਾ ਦਿੰਦੇ, ਸਾਡੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਉਸ ਵਲੋਂ ਭਗੌੜੇ ਹੋ ਕੇ, ਅੰਦਰੋਂ ਅੰਦਰੀ ਮਿਸਟਿਕ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਗੁੱਟ ਉਸਨੂੰ ਮਾਣਦੇ ਹਨ।... ਸੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੋਲ ਹੈ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ।... ਦੂਸਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਮਿਸਟਿਸਿਜ਼ਮ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਅਸਲਿਉਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ ਹੀ ਹੈ ਬੰਦੇ ਦੀ ਨਿਜਾਤ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਿਆਣ ਵਾਸਤੇ ਜੂਝਣਾ। ਸੋ ਮਸਲਾ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਮਿਸਟਿਸਿਜ਼ਮ ਹੈ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ। ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਮਿਸਟਿਸਿਜ਼ਮ ਹੈ ਕਿਹੜੀ ਕਿਸਮ ਦਾ, ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਵਲੋਂ ਅੱਖਾਂ ਮੀਟਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।

(**ਖੋਜ ਦਰਪਨ**, **ਜੁਲਾਈ** 1995, **ਪੰਨੇ** 8-10)

ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਰਨ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ 'ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ', 'ਧੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ' 'ਫ਼ੈਜ਼ਾਨ ਇਲਾਹੀ' ਅਤੇ 'ਸੁਖ਼ਨ ਇਲਾਹੀ' ਆਦਿ ਸੰਗਿਆਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। 'ਖ਼ਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਦਾ ਸੰਕੇਤਕ ਅਰਥ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਇਲਹਾਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਕਾਵਿ', ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ 'ਸ਼ਾਸਤਰ' ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਧੁਰੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਵੇਸ਼ ਹੈ। ਆਵੇਸ਼ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਵੀ-ਮਾਨਸ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਨਾਲ ਹੈ, ਪਰੰਪਰਾ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦੀ ਨਕਲ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਇਉਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਪੰਰਪਰਾ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਕਾਵਿ-ਰੀਤੀਆਂ ਦੇ ਅੰਧਾ-ਧੁੰਦ ਦੁਹਰਾਉ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। 'ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਭੋਗੇ-ਭੁਗਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ- 'ਸੰਤਨ ਕੀ ਸੁਣਿ ਸਾਚੀ ਸਾਖੀ/ਸੋ ਬੋਲਹਿ ਜੋ ਪੇਖਹਿ ਆਖੀ'। ਭੋਗੇ ਭੁਗਤੇ ਜਾਂ ਦੇਖੇ/ ਸੁਣੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਚਾਰਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਉਥਾਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕੇਵਲ ਕੋਰੀ ਸ਼ਿਲਪ ਘਾੜਤ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਤਾਂ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਵਡੇਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਕਹਿਣ/ ਸੁਣਨ ਦੀ ਆਕਾਂਖਿਆ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਭੋਗੇ ਭੁਗਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਦੇਖੇ/ਸੁਣੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਚਾਰਣ ਦੀ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਵੱਸ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਕਿਤਾਬੀ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਜੇ ਪੁਸਤਕੀ-ਕਲਚਰ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਸ਼ਾਸਤਰਵਾਦ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਕਰ ਸਕੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਅੱਖੀਂ ਦੇਖੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਚਾਰਣ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਹੈ। ਜੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ

ਨਿਰਾਕਾਰ ਬ੍ਰਹੱਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਬਹਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮੀ-ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਘਰੋਗੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋ ਕੇ ਠਿੱਗਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਹਿਜ ਅੰਗ ਬਣ ਸਕਿਆ ਹੈ ਤਾ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਰੁਚੀ ਹੀ ਹੈ। ਸਨਾਤਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਵਾਂਗ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਧੀ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਰਥ (ਸੰਵਾਦ) ਦੀ ਹੈ, ਵੇਦ, ਪੁਰਾਣ, ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਇਸਦੇ ਚਿਹਨਕ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਸੋਝੀ ਦੇ ਕੇ, ਉਸਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਪੇ ਤੋਂ ਚੇਤੰਨ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਮਾਇਆਵੀ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਹ ਗਿਆਨ-ਵਿਧੀ 'ਪਾਖੰਡ' ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਗਈ ਸੀ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਹ ਸੱਚ ਤੋਂ ਦੂਰ ਲਿਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ-ਕਾਜ਼ੀ, ਪੰਡਿਤ, ਜੋਗੀ ਆਦਿ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ, ਵਕਤ ਦੇ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੇ ਬੁਲਾਰੇ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹਾਕਮ-ਵਰਗ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਉਂ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਆਪਣੀ ਨੈਤਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਖਿੜਕ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਿਤਾਬੀ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਪਿਛਲੱਗ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਨੂੰ ''ਅੰਧੇ ਅਕਲੀ ਬਾਹਰੇ'' ਜਾਂ ''ਅਸਲਿ ਖਰ'' ਕਹਿ ਕੇ ਛੁਟਿਆਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤਾਬੀ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਪਿਛਲੱਗ ਵੇਦ-ਪਾਠੀ ਦੀ 'ਕਾਰ' ਨੂੰ ਪਾਖੰਡ ਕਹਿ ਕੇ ਭੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਵੇਦ ਦੇ ਮਰੂਮ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਤੋਤਾ-ਰਟਣੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੋ ਕੇ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਖੁਆਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਅੰਧੇ ਅਕਲੀ ਬਾਹਰੇ, ਕਿਆ ਤਿਨ ਸਿਉ ਕਹੀਐ।।
ਬਿਨ ਗੁਰ ਪੰਥ ਨ ਸੂਝਈ ਕਿਤੁ ਬਿਧਿ ਨਿਰਬਹੀਐ।।
ਖੋਟੇ ਕਉ ਖਰਾ ਕਹੈ ਖਰੇ ਸਾਰ ਨ ਜਾਣੈ।।
ਅੰਧੇ ਕਾ ਨਾਉ ਪਾਰਖੂ ਕਲੀ ਕਾਲ ਵਡਾਣੈ।।

ਦੀਵਾ ਬਲੈ ਅੰਧੇਰਾ ਜਾਇ।। ਬੇਦ ਪਾਠ ਮਤਿ ਪਾਪਾ ਖਾਇ।।
ਉਗਵੈ ਸੂਰੁ ਨ ਜਾਪੈ ਚੰਦੁ।। ਜਹ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਗਾਸੁ ਅਗਿਆਨੁ ਮਿਟੰਤ।।
ਬੇਦ ਪਾਠ ਸੰਸਾਰ ਕੀ ਕਾਰ।। ਪੜਿ ਪੜਿ ਪੰਡਿਤ ਕਰਹਿ ਬੀਚਾਰ।।
ਬਿਨੁ ਬੂਝੈ ਸਭ ਹੋਇ ਖੁਆਰ।। ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਉਤਰਸਿ ਪਾਰਿ।।

ਕਬੀਰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਵਿਧੀ (ਪੁਸਤਕੀ ਕਲਚਰ) ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਸੁਰ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਉਭਰਵੀਂ ਹੈ। ਉਹ 'ਕਾਗਤ ਕੀ ਲੇਖੀ' ਅਤੇ 'ਆਖਨ ਦੇਖੀ' ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਰਾਹੀਂ ਕਿਤਾਬੀ-ਗਿਆਨ (ਸ਼ਾਸਤਰ) ਅਤੇ 'ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ' ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਮੇਲ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਅਸਲੋਂ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ 'ਸ਼ਾਸਤਰ' ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਡਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਸੁਆਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ :

ਮੇਰਾ ਤੇਰਾ ਮਨੂਆ ਕੈਸੇ ਇਕ ਹੋਈ ਰੇ।।
ਮੈ ਕਹਿਤਾ ਹੂੰ ਆਖਨ ਦੇਖੀ।। ਤੂ ਕਾਗਤ ਕੀ ਲੇਖੀ ਰੇ।।
ਮੈ ਕਹਿਤਾ ਸੁਰਝਾਵਣਹਾਰੀ।। ਤੂ ਰਾਖਿਓ ਉਰਝਾਈ ਰੇ।।
ਮੈ ਕਹਿਤਾ ਹੂੰ ਜਾਗਤ ਰਹੀਓ।। ਤੂ ਕਹਿਤਾ ਹੈ ਸੋਈ ਰੇ।।

ਤੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਮੈ ਕਾਸੀਕ ਜੁਲਾਹਾ
ਮੁਹਿ ਤੋਹਿ ਬਰਾਬਰੀ ਕੈਸੇ ਕੈ ਬਨਹਿ।
ਹਮਰੇ ਰਾਮ ਨਾਮ ਕਹਿ ਉਬਰੇ
ਬੇਦ ਭਰੋਸੇ ਪਾਂਡੇ ਡੂਬ ਮਰਹਿ।

ਕਬੀਰ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਟਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੱਬੇ ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦਾ ਰਾਖਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਵੱਡੇ ਭੂਮੀਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਧਿਰ ਸੀ। ਉਹ ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਉਸਦਾ ਦਿੱਤਾ ਖਾਂਦਾ ਸੀ, ਉਸਦੀ ਬੋਲੀ ਬੋਲਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸੇ ਦਾ ਹਿਤ ਪੂਰਦਾ ਸੀ। ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਕੀਤੀ-ਕੱਤਰੀ ਉਪਰ ਉਹ ਧਰਮ ਦੀ ਮੋਹਰ ਲਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਧਰਮ ਦਾ ਰਾਹ ਛੱਡਕੇ ਉਹ ਅਧਰਮ ਦੇ ਰਾਹ ਪਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ (ਜਨੇਊ, ਤਸਬੀ, ਟਿੱਕਾ, ਰੋਜ਼ਾ, ਨਮਾਜ਼, ਕਲਮਾ, ਮੁਸੱਲਾ ਆਦਿ) ਉਸਨੇ ਕੇਵਲ ਦਿਖਾਵੇ ਕਾਰਨ ਧਾਰਨ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਉਸਦੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਦਿਖਾਵੇ ਦਾ ਕਰਮਕਾਂਡ ਸੀ। ਉਹ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦਾ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਾਣਦਾ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਸੋ ਉਸਦੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਸਨ ਬਣਦੇ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਬੀਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤੇ ਕਾਜ਼ੀ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਸੁਆਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੁਹਾਡੇ-ਸਾਡੇ ਹਿਤ ਇੱਕ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ :

ਹਮ ਘਰਿ ਸੂਤੁ ਤਨਹਿ ਨਿਤ ਤਾਨਾ
ਕੰਠਿ ਜਨੇਊ ਤੁਮਾਰੇ।
ਤੁਮ ਤਉ ਬੇਦ ਪੜਹੁ ਗਾਇਤ੍ਰੀ
ਗੋਬਿੰਦ ਰਿਦੇ ਹਮਾਰੇ।...
ਹਮ ਗੋਰੂ ਤੁਮ ਗੁਆਰ ਗੁਸਾਈਂ
ਜਨਮ ਜਨਮ ਰਖਵਾਰੇ।
ਕਬਹੂੰ ਨ ਪਾਰਿ ਉਤਾਰਿ ਚਰਾਇਹੁ
ਕੈਸੇ ਖਸਮ ਹਮਾਰੇ
ਤੂੰ ਬਾਮ੍ਹਣ ਮੈ ਕਾਸੀਕ ਜੁਲਾਹਾ
ਬੂਝਹ ਮੋਰ ਗਿਆਨਾ
ਤੁਮ੍ਹ ਤਉ ਜਾਚੇ ਭੂਪਤਿ ਰਾਜੇ
ਹਰਿ ਸਉ ਮੋਰ ਧਿਆਨਾ। **(ਰਾਗ ਆਸਾ)**

ਹਮ ਮਸਕੀਨ ਖ਼ੁਦਾਈ ਬੰਦੇ
ਤੁਮ ਰਾਜਸੁ ਮਨਿ ਭਾਵੈ
ਅਲਹ ਅਵਲਿ ਦੀਨ ਕੋ ਸਾਹਿਬੁ
ਜੋਰੂ ਨਹੀ ਫੁਰਮਾਵੈ।
ਕਾਜੀ ਬੋਲਿਆ ਬਨਿ ਨਹੀ ਆਵੈ।
ਰੋਜਾ ਧਰੈ ਨਿਵਾਜ ਗੁਜਾਰੈ
ਕਲਮਾ ਭਿਸਤਿ ਨ ਹੋਈ
ਸਤਰਿ ਕਾਬਾ ਘਟ ਹੀ ਭੀਤਰਿ
ਜੇ ਕਰਿ ਜਾਨੈ ਕੋਈ
ਨਿਵਾਜ ਸੋਈ ਜੋ ਨਿਆਉ ਬਿਚਾਰੈ
ਕਲਮਾ ਅਕਲਹਿ ਜਾਨੈ।
ਪਾਚਹੁ ਮੁਸਿ ਮੁਸਲਾ ਬਿਛਾਵੈ
ਤਬ ਤਉ ਦੀਨ ਪਛਾਨੈ।

ਕਬੀਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿਤ ਦੋ ਅਸਲੋਂ ਵਿਰੋਧੀ ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜਿਆਂ ਤੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਮੇਲ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਧਿਰ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ, ਉਹਨਾਂ ਉਪਰ ਦਇਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਨਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਕਬੀਰ ਪੁਜਾਰੀ- ਵਰਗ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਉਪਾਸਨਾ-ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਵਿਧੀਆਂ (ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਰਥ) ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਕਰੜੇ ਹੱਥੀਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਭਾਵਨਾ ਮੂਲਕ ਭਗਤੀ (emotional devotion) ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਕਬੀਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੁਖ-ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸੋਮਿਆਂ ਉਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਹੈ, ਜੋ ਹੰਕਾਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਇਹ ਵਰਗ ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ, ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਤਾਕਤ ਦੇ ਨਸ਼ੇ 'ਚ ਚੂਰ ਇਹ ਵਰਗ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਗਰੀਬਾਂ ਨਾਲ ਦਇਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਜ ਅਮਲੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ, ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਭਾਗ ਨੂੰ ਚਾਰ ਦਿਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਹੁਣੇ ਸਿੱਧ ਕਰਕੇ ਕਬੀਰ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਤੇ ਸਿੱਧੀ ਸੱਟ ਮਾਰਦਾ ਹੈ :

ਚੋਆ ਚੰਦਨ ਮਰਦਨ ਅੰਗਾ
ਸੋ ਤਨੁ ਜਲੈ ਕਾਠ ਕੈ ਸੰਗਾ।

ਇਸੁ ਤਨ ਧਨ ਕੀ ਕਵਨ ਬਡਾਈ
ਧਰਨਿ ਪਰੈ ਉਰਵਾਰਿ ਨ ਜਾਈ (**ਰਾਗ ਗਾਉੜੀ**)

ਰਾਜ ਭੋਗ ਅਰੁ ਛਤ੍ਰ ਸਿੰਘਾਸਨ
ਬਹੁ ਸੁੰਦਰ ਰਮਨਾ
ਪਾਨ ਕਪੂਰ ਸੁਬਾਸਕ ਚੰਦਨ
ਅੰਤਿ ਤਊ ਮਰਨਾ
ਬੇਦ ਪੁਰਾਨ ਸਿੰਮ੍ਰਿਤ ਸਭ ਖੋਜੇ
ਕਹੂ ਨਾ ਊਬਰਨਾ
ਕਹੁ ਕਬੀਰ ਇਉ ਰਾਮਹਿ ਜਪਉ
ਮੇਟਿ ਜਨਮ ਮਰਨਾ। (**ਰਾਗ ਆਸਾ**)

• ਕਬੀਰ ਪੁਜਾਰੀ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਸਨਾਤਨੀ ਉਪਾਸਨਾ-ਵਿਧੀਆਂ, ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਪਰੰਪਰਾ (ਵੇਦ, ਪੁਰਾਨ, ਸਿਮਰਤੀਆਂ) ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਭਾਵਨਾ-ਮੂਲਕ ਭਗਤੀ (ਨਾਮ-ਸਾਧਨਾ), ਸਭ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ, ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਸਬਰ-ਸੰਤੋਖ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ, ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਭਾਗ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਨਾਮ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਕਹਿਣ ਅਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਹੱਠ-ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਭ ਪ੍ਰਤੀ ਪਿਆਰ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਪਿਛੇ ਗੁਰੂ-ਸਾਹਿਬਾਨ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਜਿਹੇ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਸੁਚੇਤ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੋਰਥ ਫ਼ਿਊਡਲ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਦਲ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਭਿਆਚਾਰ (counter-culture) ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸੀ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਅਜੇਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡ, ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਤਰਵਾਦ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਸੁਖ-ਸਾਧਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਮੁਦਰਾ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ, ਧਨ-ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਤਾਕਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਫ਼ਿਊਡਲ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਰੋਸ ਦੀ ਇਕ ਜੁਗਤ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਦਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਸਿੱਧੀ ਬਗਾਵਤ ਮੁਸ਼ਕਲ ਸੀ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਰੋਸ ਵਜੋਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾ, ਅੰਤਰ-ਮੁਖਤਾ ਅਤੇ ਬੇਨਿਆਜ਼ੀ ਦਾ ਰੁਖ ਅਪਣਾਇਆ। ਮਿਸਟਿਸਿਜ਼ਮ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਰੂਪ ਸੀ ਜੋ ਫ਼ਿਊਡਲ ਦੀ ਲੁੱਟ ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਰੋਸ ਦਾ ਸੁਰ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਤੇ ਬੁਲ੍ਹੇ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਿੱਧੀ ਚੋਟ (direct statement) ਦੀ ਵਿਧੀ ਦਾ। ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਬਾਰੇ ਕਬੀਰ ਆਪਣੇ ਬਦਲਵੇਂ-ਦਰਸ਼ਨ (alternative vision) ਨੂੰ ਸਿੱਧੀ ਚੋਟ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ :

> Unqualified directness of statement is the foremost weapon of social protest. It shocks men into seeing the contradiction in things, which they had been inured to take for granted. Direct statement mesmerises the condemned party within the strict limits of its actual practice. It necessarily gives the audience a new angle of vision on social reality. In fact, the technique of violently direct statement is a consequence of an alternative vision of reality by Kabir.

(Journal of Medieval Indian Literature.
March-Sept. 1978, Pages 4-5)

ਕਬੀਰ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਵਿਅੰਗ-ਭਾਵ ਨਾਲ ਜੁਲਾਹੇ ਦਾ ਗਿਆਨ (ਬੂਝਹ ਮੋਰ ਗਿਆਨਾ) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਬੰਦਿਆਂ ਦਾ (ਹਮ ਮਸਕੀਨ ਖੁਦਾਈ ਬੰਦੇ) ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ। ਡਾ. ਹਾਂਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਬੀਰ ਦੇ ਬਦਲਵੇਂ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਿਖ਼ਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਉਲਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੇਂ ਜ਼ਾਵੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ 'ਜੁਲਾਹੇ ਦਾ ਗਿਆਨ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਤੇ ਭੂਮੀਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਆ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਬੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਖਿੱਚ ਦਬੀਆਂ- ਕੁਚਲੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਉਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਮੋਹ-ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਸਾਰਥਿਕ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਦਾ ਨਾਮ-ਮਾਰਗ ਨਿਮਾਣੇ-ਨਿਤਾਣੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰੋਹਿਤੀ ਸੱਤਾ (sacerdotal authority) ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇਕ ਸਨਮਾਨ ਜਨਕ ਥਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ, ਭਗਤਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ 'ਸ਼ਾਸਤਰ' ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਲੋਕ-ਹਿਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਡੰਬਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੁਖ-ਸਾਧਨਾਂ ਉਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਆਪਣੀ ਲੁੱਟ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਗਵਾਹੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ, ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਦੀ ਦਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਵਾਹਕ ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਖੁੰਝੇ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਸਾਮੰਤਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਵਗਣ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨੈਤਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਵੇਦ-ਕਤੇਬੀ ਰੀਤ ਦਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਕਰੜਾ ਵਿਰੋਧ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸਦੀ

ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਹੋਈ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਸਨਾਤਨੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਅਤੇ ਰੀਤੀਬੱਧ ਪੂਜਾ-ਅਰਚਨਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਭਾਵਨਾਮੂਲਕ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਨਾਮ ਜਪਣ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਠੋਰਤਾ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੀ ਉਪਜ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਹੀ ਰੀਤੀਬੱਧ ਦੁਹਰਾਉ ਦੀ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਨਕਾਰਣ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪਤਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਵੀ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ, ਭਗਤਾਂ /ਸੰਤਾਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਵਿ-ਆਨੰਦ ਦੀ ਸਨਤਨੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਆਨੰਦ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਸਮਾਜਕ ਮੁੱਲ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਇਕ ਮਾਨਵਕਾਰੀ ਕਾਰਜ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ। ਜਿਹੜੇ ਸਰਗੁਣਵਾਦੀ ਸੰਤ ਕਵੀ ਰਾਮ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਆਦਿ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਉਪਾਸਨਾ ਦੁਆਰਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਿੱਥ-ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜ ਕੇ ਆਨੰਦ-ਸਿਰਜਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਸਨ, ਉਹ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇ। ਜੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਬਾਣੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਨੰਦਵਾਦੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪਾਠਕ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਆਨੰਦ ਜਾਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜ ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ-ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵੀ ਨੇ ਭੋਗੇ-ਭੁਗਤੇ ਸੱਚ ਦਾ 'ਸੰਚਾਰ' ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਨੇ ਉਸਦੀ 'ਸੰਭਾਲ' (''ਸਮਾਲਸੀ ਬੋਲਾ'') ਕਰਨੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਬੇਝਿਜਕ ਉਚਾਰਣ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਕਰਨਾ ਉਹ ਗੁਣ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦੇ ਸਮਾਜਕ-ਦਾਇਤਵ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। 'ਕਾਇਆ ਕਪੜੁ ਟੁਕੁ ਟੁਕੁ ਹੋਸੀ' ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਉਸ ਸੰਭਾਵੀ ਜਬਰ ਵੱਲ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਚਾਰਣ ਵਾਲੇ ਕਵੀ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਪੈਣਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਬੋਧਨ ਰਸਿਕ (ਜਾਂ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸੁਹਿਰਦ ਪਾਠਕ) ਵੱਲ ਨੂੰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਧਾਰਨ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਵੱਲ ਨੂੰ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਮਰ੍ਹਮ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸੰਭਾਲਣਾ ਵੀ ਹੈ। ਇੰਜ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ, ਭਗਤ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਮਹਿਜ਼ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ ''ਸੁਰਤਿ ਮਤਿ ਮਨਿ ਬੁਧਿ'' ਦੀ ਘਾੜਤ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਗੁਰੂ' ਅਤੇ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਗੁਰੂ ਵਾਂਗ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਹੀ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ

ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ-ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ ਸੁਰਤਿ-ਸਾਧਨਾ (ਸੁਰਤਿ-ਘਾੜਤ) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਕਵੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਜਿਥੇ ਕਵੀ ਲਈ ਆਤਮ-ਖੋਜ, ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ; ਉਥੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਜਾਂ ਕਾਵਿ-ਸਰੋਤੇ ਲਈ ਵੀ ਸੋਝੀ ਵਿਸਤਾਰ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਹੈ ''ਕਹਿਤੇ ਪਵਿਤੁ ਸੁਣਤੇ ਪੁਨੀਤ''। ਅੱਜ ਵੀ ਜਦੋਂ 'ਆਇਆ ਪੜ੍ਹਣ ਸੁਣਨ ਕੋ ਬਾਣੀ' ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਆਦਰਸ਼ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ 'ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਗੁਰੂ ਹੈ ਬਾਣੀ ਵਿਚਿ, ਬਾਣੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਸਾਰੇ' ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਨੈਤਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਹੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਰਬਗ੍ਰਾਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਅਤੇ ਸੁਰਤਿ-ਘਾੜਤ ਨੂੰ ਦੋ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਅਤੇ ਸੁਰਤਿ-ਘਾੜਤ ਨੂੰ ਇਕੋ ਅਮਲ ਮੰਨਕੇ ਸੁਰਤਿ/ਸ਼ਬਦ ਘਾੜਤ ਦੀ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਕੋਈ ਅਚੇਤ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੁਚੇਤ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਲੋੜ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ :

ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ।।
ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥੀਆਰੁ।।
ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪ ਤਾਉ।।
ਭਾਂਡਾ ਭਾਉ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਤਿਤੁ ਢਾਲਿ।।
ਘੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ।।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਅਰਥਾਤ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਟਕਸਾਲ ਦੇ ਰੂਪਕ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸੁਨਿਆਰ ਆਪਣੀ ਟਕਸਾਲ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਧਾਤ ਨੂੰ ਢਾਲ ਕੇ ਨਵਾਂ ਗਹਿਣਾ/ਸਿੱਕਾ ਘੜਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਤ, ਧੀਰਜ, ਗਿਆਨ, ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾ ਆਦਿ ਮਨੁੱਖੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਅਮ੍ਰਿਤ ਰੂਪੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਘਾੜਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਇਹ 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ' ਕਾਵਿ-ਆਨੰਦ ਜਾਂ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ 'ਵਿਵੇਕ'। ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਰਸੀਏ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੇ ਉਹ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਾਠ ਨੂੰ ਗਿਆਨਮਈ ਕਾਰਜ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਕੇ ਨਾਤਾ ਜੋੜੇ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸੇ ਨੂੰ 'ਬੋਲ ਦੀ ਸੰਭਾਲ' ਜਾਂ 'ਅੱਖਰ ਕਾ ਭੇਉ' ਜਾਣਨ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਕੋਰੀ ਸ਼ਿਲਪ-ਘਾੜਤ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਸ਼ਬਦ-ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਕਾਵਿ' ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਨਾਦ ਅਤੇ ਵੇਦ ਅਰਥਾਤ ਧੁਨੀ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਵਾਹਕ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਤਾਂ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਹੈ ਜੇ ਉਸ ਉਪਰ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਜਮ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਸੋਝੀ ਦੇ ਕੇ ਮਾਇਆਵੀ ਬੰਧਨਾਂ, ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਬਾਹਰਲੀ ਚਮਕ-ਦਮਕ ਵਾਲੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ 'ਮਾਇਆਵੀ-ਭਰਮ' ਜਾਂ 'ਕੂੜਿ ਦੀ ਪਾਲ' ਕਹਿ ਕੇ

ਛੁਟਿਆਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਨੂੰ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਨ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਗਿਆਨਮਈ ਕਿਰਿਆ ਮੰਨਕੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮ-ਬੀਚਾਰ' ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ :

ਗਾਵਹੁ ਗੀਤੁ ਨ ਬਿਰਹੜਾ ਨਾਨਕ ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰੋ॥
(ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ)

ਲੋਗੁ ਜਾਨੇ ਇਹੁ ਗੀਤ ਹੈ ਇਹ ਤਉ ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰ॥
ਜਿਉ ਕਾਸੀ ਉਪਦੇਸੁ ਹੋਇ ਮਾਨਸ ਮਰਤੀ ਬਾਰ॥
(ਕਬੀਰ ਬਾਣੀ)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਚ ਦੇ ਸਮਾਵੇਸ਼ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਗੀਤ ਜਾਂ 'ਬਿਰਹੜੇ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ-ਸਾਧਕਾਂ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਅਜੇਹੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ (ਵੇਦ-ਪਾਠੀ) ਨੂੰ ਵੀ ਕਰੜੇ ਹੱਥੀਂ ਲਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮਰ੍ਹਮ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ ਤੋਤਾ-ਰਟਣੀ ਪਾਠ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਾਂਗ ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਤੋਂ ਅਜੇਹੇ 'ਸੁਹਿਰਦ' ਜਾਂ 'ਰਸਿਕ' ਪਾਠਕ ਹੋਣ ਦੀ ਤਵੱਕੋ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਜੋ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਗਰਾਮਰ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਅਜੇਹੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਜੋ ਕਾਵਿ ਦੇ ਮਰ੍ਹਮ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ ਅਚੇਤ ਉਪਭੋਗੀ ਵਾਂਗ ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਨਾਤਾ ਜੋੜੇ। ਹੇਠਲੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮਰ੍ਹਮ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ ਤੋਤਾ-ਰਟਣੀ ਪਾਠ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵੇਦ-ਪਾਠੀ ਨੂੰ 'ਅਸਲਿ ਖਰ' ਕਹਿਕੇ ਨਿੰਦਿਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਨੇ ਅਜੇਹੇ ਸ਼ਬਦ-ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ਭੰਡੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਕੋਰੀ ਸ਼ਿਲਪ-ਘਾੜਤ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਇਕਨਾ ਨਾਦ ਨ ਬੇਦ ਨ ਗੀਅ ਰਸੁ, ਰਸ ਕਸ ਨ ਜਾਣੰਤਿ॥
ਇਕਨਾ ਸੁਧਿ ਨ ਬੁਧਿ ਨ ਅਕਲਿ ਸਰ ਅਖਰ ਕਾ ਭੇਉ ਨ ਲਹੰਤਿ॥
ਨਾਨਕ ਸੇ ਨਰ ਅਸਲਿ ਖਰ ਜਿ ਬਿਨੁ ਗੁਣ ਗਰਬੁ ਕਰੰਤਿ॥

ਬਾਵਨੁ ਅਖਰ ਜੋਰੇ ਆਨਿ॥ ਸਕਿਆ ਨ ਅਖਰੁ ਏਕ ਪਛਾਨਿ॥
ਸਤ ਕਾ ਸਬਦੁ ਕਬੀਰਾ ਕਹੈ॥ ਪੰਡਤ ਹੋਇ ਸੋ ਅਨਭੈ ਰਹੈ॥
ਪੰਡਤ ਲੋਗਹੁ ਕਉ ਬਿਉਹਾਰ॥ ਗਿਆਨਵੰਤ ਕਉ ਤਤੁ ਬੀਚਾਰ॥
ਜਾਕੇ ਜੀਅ ਜੈਸੀ ਬੁਧਿ ਹੋਈ॥ ਕਹਿ ਕਬੀਰ ਜਾਨੈਗਾ ਸੋਈ॥

ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ, ਕਾਵਿ-ਭੇਦਾਂ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-

ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦਾ ਅੰਧਾ-ਧੁੰਦ ਅਨੁਕਰਣ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਿਲਤ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੁਆਰਾ ਮਰਿਯਾਦਤ ਕਾਵਿ- ਰੀਤੀਆਂ ਦਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਤਿਆਗ ਹੋਇਆ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਵੀਆਂ ਸਮਾਜਕ-ਕਦਰਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਏ ਵਾਰ ਅਤੇ ਬਾਰਹਮਾਂਹ ਆਦਿ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਇਕ ਤਾਂ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਦੁਹਰਾਉ ਦੀ ਥਾਂ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ, ਲੋਕ-ਕਾਵਿ-ਧੁਨਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਛੰਦਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਮੇਂ ਨਵੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਲੋੜਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਉਹਨਾ ਵਿਚ ਵੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕੀਤਾ।

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਹਿਤ-ਮੁਖੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਗਤਾਂ, ਸੰਤਾਂ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਭਗਤੀ, ਸੰਤ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ, ਮਿਥਿਹਾਸ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ੰਕਾ ਦਾ ਰੁਖ ਅਪਣਾ ਕੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਧਰਮ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਮ ਬੰਦੇ ਦਾ ਨਵਾਂ ਤੇ ਸਨਮਾਨਜਨਕ ਸਥਾਨ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ। ਸਨਾਤਨੀ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਉਭਰ ਰਹੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਕੀਤਾ। ਸਨਾਤਨੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਲੈਸ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਨਾਤਨੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਖ ਮੋੜ ਲਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਬੋਲੀ ਤੇ ਲੋਕ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ (ਲੋਕ-ਗੀਤ/ਕਥਾਵਾਂ, ਲੋਕ-ਧੁਨਾਂ, ਲੋਕ-ਛੰਦਾਂ) ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਦਿੱਤਾ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਪਤਨਮੁਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਗਤੀਰੋਧ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਭਗਤੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਸੰਤ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਤਿੱਖਾ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਇਸਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਲੋਕ-ਮੁਖੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੀ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਡਾ.ਐਮ.ਪੀ. ਭਾਰਦਵਾਜ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ :

All these great souls [Sikh Gurus, Saints, Sufi Poets] express their doubt about classical religion, mythology, morality, social life pattern and even classical gods in their characteristic fashion, thus infusing the masses with new faith, belief, personality and value system, and providing a new and respectable place for them in the society. Emanicipated from the psychological subjugation, resurgent folk is able now to express its lack of faith in and respect for the earlier religious and literary practices also. Enriched by new recognition of its personality and feeling from the bondage of classical languages, classical poetics and subjugating classical morality, the folk now feels psychologically free to give expression to its simple folk-songs, ballads, and their mental, psychological, religious and mystic experiences through the medium of their simple folk languages and folk forms.

(**ਖੋਜ ਦਰਪਨ, ਜਨਵਰੀ 1986, ਪੰਨੇ 136-37**)

ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਦੁਹਰਾਉ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ, ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਧੁਰੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਵੇਸ਼ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ 'ਸ਼ਾਸਤਰ' ਮੰਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕਵੀ ਦੀ ਆਂਤਰਿਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਮੰਨਣਾ ਅਤੇ ਕਲਾ ਨੂੰ ਸ਼ਿਲਪ-ਘਾੜਤ ਮੰਨਣ ਦੀ ਆਨੰਦਵਾਦੀ, ਰੂਪਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਥਾਂ ਕਲਾ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਦਾਇਤਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਉਹ ਗੁਣ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਕੈਨਿਥ ਈ. ਬਰਾਇੰਟ, ਐਮ.ਪੀ. ਭਾਰਦਵਾਜ਼ ਅਤੇ ਸਿਸਰ ਕੁਮਾਰ ਦਾਸ ਵਰਗੇ ਆਲੋਚਕ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਖੜਾ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਸ਼ਾਰਲੋਟ ਵਾਦੇਵਿਲ ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਕਬੀਰ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਭਾਰਤੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ', ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਦਲੀਲ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਪਿੰਗਲ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਆਦਿ ਤੋਂ ਕਬੀਰ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਅਗਿਆਨਤਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੁਚੇਤ ਵਿਦਰੋਹ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਅੱਖੜਪੁਣਾ (bluntness) ਅਤੇ ਉਪਮਾਵਾਂ ਦੀ ਸਧਾਰਨਤਾ (triviality) ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸੂਖ਼ਮ ਸੁਹਜ-ਘਾੜਤ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਆਦੀ ਸਰੋਤੇ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜ ਕੇ ਰਖ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।' (ਹਵਾਲਾ, ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, **ਸਾਹਿਤ-ਸੰਵੇਦਨਾ**, ਪੰਨਾ 68) ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਿਸਰ ਕੁਮਾਰ ਦਾਸ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਸਨਾਤਨੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ,

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ:

> If the Bhakti movement is to be understood within a framework of opposition doctrines as opposed to experience, Jñaña as opposed to bhakti, Brahmnical hierarchy as opposed to the concept of equality of man, intellect as opposed to emotion– its literary expression is also to be understood within a similar framework of opposition classical and non-classical, sophisticated and folk, sãstrîya and desi.
>
> **(Journal of Medieval Indian Literature. Sept.1977.P.16)**

3

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਭਗਤ-ਬਾਣੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਪ੍ਰਾਕਿਰਤ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸੋਮਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਇਸਲਾਮ ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦੇ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਬੇਨਿਆਜ਼ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਐਮ.ਪੀ.ਭਾਰਦਵਾਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਵਿਦਵਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰਲੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਨਕਲ ਨਾ ਮੰਨ ਕੇ, ਇਸਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਉਪਜ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਸਾਂਝ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰੀਤੀ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੁਖ-ਸੁਖ ਵਿਚ ਜੁੜਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਾਰ ਤੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ, ਭਾਰਤੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਭਾਰਤੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ, ਸਮਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਮੱਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰਵਈਏ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵੱਲ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਦੋ ਮੱਤ ਹਨ, ਇਕ ਧੜਾ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸਥਾਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਧੜਾ, ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਨੂੰ ਸਨਾਤਨੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਕੱਟੜ, ਸ਼ਰ੍ਹਈ ਜਾਂ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਰੂਪ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ। ਅਰਬ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀਮਤ ਭਾਵੇਂ ਸਨਾਤਨੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ, ਪਰ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਮੁਢਲੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਇਸਲਾਮ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੁਢਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ, ਸ਼ਰੁਈ ਰੂਪ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰ ਅਕੀਦੇ ਵਜੋਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੀ ਰਹੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਕ ਅਸਲੋਂ ਓਪਰੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਅਜਨਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਪ੍ਰਦੇਸੀ (ਮੁਸਲਮਾਨ) ਹਾਕਮਾਂ ਨੂੰ ਜਨਸਧਾਰਨ ਦੇ ਨੇੜ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ''ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸਹਿਜ ਧਰਮ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਏਥੋਂ ਦੇ ਜਨ ਸਧਾਰਨ ਤੋਂ ਚੋਖੀ ਵਿੱਥ ਉੱਪਰ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲੇ ਹਾਕਮ ਨਹੀਂ ਸਨ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲੇ ਫ਼ਕੀਰ ਸਨ।... ਅਸਲ ਵਿਚ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਯਤਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੀਆਂ ਸਥਾਨਕ ਵੰਨਗੀਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਮੱਕਾ, ਮੁਹੰਮਦ ਅਤੇ ਅਰਬੀ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਕੁਰਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਥਾਨ, ਸਮਾਂ ਤੇ ਚਰਿਤਰ ਦੂਰ ਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਦੇ ਨੇੜੇ ਦੀ ਵਸਤ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ।'' (ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਮੁੱਲ.ਤੇ ਮੁਲੰਕਣ, ਪੰਨੇ 92-93) ਸਈਅਦ ਅਲੀ ਅੱਬਾਸ ਜਲਾਲਪੁਰੀ ਵਰਗੇ ਚਿੰਤਕ ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀਮੱਤ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਮਿਥਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਥੋਂ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਅਯਾਮ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ। ਯੂਨਾਨੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਵੇਦਾਂਤ ਤੇ ਭਗਤੀ-ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੁੱਠ ਦੇ ਕੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਭਾਰਤੀਕਰਣ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਨਾਤਨੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਜੜ੍ਹ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਰੂਪ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਇਆ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ ਰਵਾਦਾਰੀ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦਿੱਤਾ।

ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਭਾਰਤੀਕਰਣ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਸਰਲੀਕਰਣ ਹਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਬੋਲੀ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਿਆ। ਬੋਲੀ ਪੱਖੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਭਗਤ/ਸੰਤ ਬਾਣੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਲੋਕ-ਮੁਖੀ ਅਤੇ ਸੁਗਮ ਹਨ। ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ, ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ, ਲੋਕ-ਨਾਇਕਾਂ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਸੱਚ ਨਾਲ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਤਥਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਦਵੀ ਦਿੱਤੀ। ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ, ਇਸਲਾਮੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਨਾਇਕਾਂ, ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦੇ ਸੰਸਥਾਈ ਬੰਧੇਜ ਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਨਿਭਾਅ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮੁਗਲ ਹਾਕਮਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਬੇਲਾਗਤਾ ਉਹ ਤੱਥ ਹਨ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਲੋਕ-ਹਿਤ-ਮੁਖੀ ਪੈਂਤੜੇ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਵਰਗੇ ਮੁਢਲੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ, ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਇਸਲਾਮ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਦਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਤੇ ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ ਦਾ ਹਿਤ ਪਾਲਣ ਲੱਗਾ,

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਜਾਂ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਵਾਂਗ ਉਸ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਹੁੰਦੇ ਗਏ ਅਤੇ ਜਾਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਵਾਂਗ ਉਸਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਬਣ ਗਏ। ਇਥੇ ਇਹ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੁਢਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਈ ਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਰੂਪ ਨਾਲੋਂ ਉਸਦੇ ਆਤਮਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ। ਜਦੋਂ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿੱਘਰ ਚੁਕੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਨਾਤਨੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦਾ ਕੋਈ ਉਸਾਰੂ ਰੋਲ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਆਗਮਨ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ ਰਾਹਤ ਦਾ ਇਕ ਸਾਧਨ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਧਰਮ-ਤੰਤਰ (Brahmanical hierarchy) ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਤ ਕਠੋਰ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਤੇ ਊਚ-ਨੀਚ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਦੇ ਝੰਬੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਰਵਾਦਾਰੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਵੱਡੀ ਰਾਹਤ ਦਿੱਤੀ। ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਧੜਾ-ਧੜ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਪੜਾ ਤੱਕ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਰੋਲ ਉਸਾਰੂ ਰਿਹਾ, ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਰਹੀ। ਪਿਛਲੇਰੇ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਾਕਮ ਜ਼ਾਲਮ ਤੇ ਵਿਭਚਾਰੀ ਬਣ ਬੈਠੇ, ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਰੋਲ ਦੀ ਕਰੜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦੇ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮੁਗਲ ਹਾਕਮਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਰਹੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀਆਂ ਉਪਾਸਨਾ-ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੇ ਵਿਗਾੜਾਂ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਨੋਟਿਸ ਲਿਆ। ਵਜੀਦ, ਅਲੀ ਹੈਦਰ, ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਅਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਆਦਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਨਿਭਾਅ ਅਤੇ ਮੁਗਲ-ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂ-ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਦੀ ਤਿੱਖੇ ਸੁਰ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕਾਂ ਕਾਜ਼ੀਆਂ-ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਨਿਘਾਰ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਵੀ ਖਿਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਤਨਮੁਖੀ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ (ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਊਚ-ਨੀਚ, ਧਾਰਮਿਕ-ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਵਖਰੇਵੇਂ) ਦੀ ਭੰਡੀ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਠੋਰ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਨਿਭਾਅ ਦੇ ਖੋਖਲੇਪਣ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ/ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਬਿਖੇੜਿਆਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੋਖੀ ਖਾਸੇ ਨੂੰ ਨੰਗਾ ਕਰਕੇ ਉਹ ਧਰਮ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਪੇਸ਼ ਹਨ :

ਬੇਦ ਕੁਰਾਨਾ ਪੜ੍ਹ ਪੜ੍ਹ ਥੱਕੇ
ਸਿਜਦੇ ਕਰਦਿਆਂ ਘਸ ਗਏ ਮੱਥੇ
ਨਾ ਰੱਬ ਤੀਰਥ ਨਾ ਰੱਬ ਮੱਕੇ
ਜਿਸ ਪਾਇਆ ਤਿਸ ਨੂਰ ਅਵਤਾਰ

ਕਹੂੰ ਮਸਜਿਦ ਕਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ
ਕਹੂੰ ਬਣਿਆ ਠਾਕਰ ਦੁਆਰਾ ਹੈ

ਕਹੂੰ ਬੈਰਾਗੀ ਜਟਧਾਰਾ ਹੈ
ਕਹੂੰ ਸ਼ੇਖਨ ਬਣ ਬਣ ਆਇਆ ਹੈ
ਕਹੂੰ ਤੁਰਕ ਮੁਸਲਮਾਂ ਪੜ੍ਹਤੇ ਹੋ
ਕਹੂੰ ਭਗਤ ਹਿੰਦੂ ਜਪ ਕਰਤੇ ਹੋ

ਕਈ ਹਾਜੀ ਬਣ ਬਣ ਆਏ ਜੀ
ਗਲ ਨੀਲੇ ਜਾਮੇ ਪਾਏ ਜੀ
ਹੱਜ ਵੇਚ ਟਕੇ ਲੈ ਖਾਏ ਜੀ
ਕਦੀ ਬਾਤ ਸੱਚੀ ਵੀ ਲੁਕਦੀ ਏ
ਇਕ ਨੁਕਤੇ ਵਿਚ ਗੱਲ ਮੁਕਦੀ ਏ

ਬੁੱਲ੍ਹਿਆ ਧਰਮਸਾਲ ਧਾੜਵੀ ਰਹਿੰਦੇ
ਠਾਕਰ ਦੁਆਰੇ ਠੱਗ,
ਵਿਚ ਮਸੀਤਾਂ ਰਹਿਣ ਕੁਸੱਤੀਏ
ਆਸ਼ਕ ਰਹਿਣ ਅਲੱਗ।

ਧਰਮ–ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਸਰਲੀਕਰਣ ਲਈ·ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ, ਬਰਾਬਰੀ, ਚੰਗੇ ਅਮਲ ਕਰਨ ਅਤੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਵੰਡੀਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ। ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਅਤੇ ਸ਼ਰ੍ਹਾ, ਧਾਰਮਿਕ ਭੇਖ ਅਤੇ ਆਚਰਣਿਕ ਉੱਚਤਾ, ਰੱਬ ਅਤੇ ਰਾਂਝੇ (ਮਨੁੱਖ) ਅਤੇ ਦੌਲਤ ਤੇ ਗੁਰਬਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨੁਕਤਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੀ ਜ਼ਾਤ' ਕਹਿ ਕੇ ਭਾਵਨਾਮੂਲਕ ਪ੍ਰੇਮ–ਭਗਤੀ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਇਆ, ਉਹ ਧਰਮ ਦੇ ਸਰਲੀਕਰਣ ਰਾਹੀਂ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨਾਂ ਉਤੋਂ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਗਲਬੇ ਦੀ ਧੂੜ ਨੂੰ ਲਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। 'ਇਸ਼ਕ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਕੀ ਨਾਤਾ'? ਜਾਂ 'ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਕਰ ਜਾਵਾਂ ਕਾਅਬੇ ਨੂੰ ਦਿਲ ਲੋਚੇ ਤਖਤ–ਹਜ਼ਾਰੇ ਨੂੰ' ਕਹਿ ਕੇ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਕਠੋਰ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਾਤ ਅਤੇ ਅਮਲਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਜੁੱਟ ਰਾਹੀਂ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਦੱਬੇ–ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ। ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਤੱਕ ਸਾਰੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਦੱਬੇ–ਕੁਚਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗੁਰਬਤ ਅਤੇ ਨਿਮਾਣਗੀ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦਰਿ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਸਾਧਨ–ਹੀਣ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਰਥਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਬੇਵਸੀ ਦਾ ਚਿਤਰ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਹੈ। ਸਾਧਨਹੀਣ ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਚਰਣਿਕ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਨਿਘਾਰ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਪਤਨ ਨੂੰ ਗੁੱਝੀ ਚੋਟ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। 'ਮੈਂ ਚੂਹਰੇਟੜੀ ਹਾਂ ਸੱਚੇ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਰਬਾਰੋਂ' ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਚ ਬੁੱਲ੍ਹੇ

ਸ਼ਾਹ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕੁਲੀਨ/ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਦੀਵਾਲੀਆਪਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਤੇ ਉਪਾਸਨਾ–ਵਿਧੀ ਦੇ ਖੋਖਲੇਪਣ ਨੂੰ ਵਿਅੰਗ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਨੇ 'ਅਮਲਾਂ ਉਤੇ ਹੋਗ ਨਿਬੇੜਾ ਕਿਆ ਸੂਫ਼ੀ ਕਿਆ ਭੰਗੀ' ਕਹਿ ਕੇ ਸਮਾਜਕ–ਆਰਥਿਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਨੂੰ ਚੁਨੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਅਲੀ ਹੈਦਰ ਅਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ 'ਨਾ ਮੈਂ ਹਿੰਦੂ ਨਾ ਮੈਂ ਮੁਸਲਮ' ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਕੇ ਧਰਮ ਦੇ ਫਿਰਕੂ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਨਸਾਨੀ ਸਾਂਝ, ਬਰਾਬਰੀ ਧਾਰਮਿਕ/ਫਿਰਕੂ ਰਵਾਦਾਰੀ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਧਾਰਮਿਕ–ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ, ਜਾਤ–ਪਾਤ ਅਤੇ ਫਿਰਕੂ ਵੰਡੀਆਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਜਹਾਦ ਪਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਕੁਲੀਨ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਅਨੈਤਿਕ ਵਿਹਾਰ, ਬੌਧਿਕ ਦੀਵਾਲੀਏਪਣ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਪਤਨ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਕਥਨ ਪੇਸ਼ ਹਨ :

ਫੂਕ ਮੁਸੱਲਾ ਭੰਨ ਸੁੱਟ ਲੋਟਾ,
ਨਾ ਫੜ ਤਸਬੀ ਕਾਸਾ ਸੋਟਾ।
ਆਸ਼ਿਕ ਕਹਿੰਦਾ ਦੇ ਦੇ ਹੋਕਾ,
ਤਰਕ ਹਲਾਲੋਂ ਖਾਹ ਮੁਰਦਾਰ।

ਨਾ ਮੈਂ ਮੋਮਨ ਵਿਚ ਮਸੀਤਾਂ,
ਨਾ ਮੈਂ ਵਿਚ ਕੁਫ਼ਰ ਦੀਆਂ ਰੀਤਾਂ।
ਨਾ ਮੈਂ ਪਾਕਾਂ ਵਿਚ ਪਲੀਤਾਂ,
ਨਾ ਮੈਂ ਮੂਸਾ ਨਾ ਫਰਔਨ

ਸ਼ਰਾਅ ਕਹੇ ਚਲ ਪਾਸ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ,
ਸਿੱਖ ਲੈ ਅਦਬ ਅਦਾਬਾਂ ਨੂੰ।
ਇਸ਼ਕ ਕਹੇ ਇਕ ਅਲਫ਼ ਬਹੁਤੇਰਾ,
ਠੱਪ ਰੱਖ ਹੋਰ ਕਿਤਾਬਾਂ ਨੂੰ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਵਾਂਗ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਵਰਗੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਪੁਸਤਕੀ–ਕਲਚਰ ਦੇ ਨਕਾਰਣ ਅਤੇ ਕਿਤਾਬੀ–ਗਿਆਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਨਿੱਜਤਾ ਉਪਰ ਬਲ ਦੇਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਕਾਫ਼ੀ ਉਘੜਵੀਂ ਹੈ। ਜੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ, 'ਇਲਮੋਂ ਬੱਸ ਕਰੀਂ ਓ ਯਾਰ' ਜਾਂ 'ਇਕ ਅਲਫ਼ ਪੜ੍ਹੋ ਛੁਟਕਾਰਾ ਹੈ' ਦੀ ਧੁਨ ਅਲਾਪਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਸਾਰੇ ਝਮੇਲੇ ਛੱਡ ਕੇ 'ਇਕ ਅਲਫ਼ ਤੇ ਮੀਮ ਪਕਾਉਣ' ਦਾ ਹੋਕਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੁਰਾਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਕੁਰਾਨ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ, ਕਾਜ਼ੀਆਂ, ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਨਾਲ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਧਰਮ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਥਿੜਕ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਮਾਇਆ ਤੇ ਤਮ੍ਹਾ ਦੀ ਬਲੀ ਚੜ੍ਹ ਚੁੱਕਾ ਹੈ :

ਕਿਉਂ ਪੜ੍ਹਨਾਂ ਏਂ ਗੱਡ ਕਿਤਾਬਾਂ ਦੀ
ਸਿਰ ਚਾਨਾ ਏ ਪੰਡ ਆਜ਼ਾਬਾਂ ਦੀ,
ਹੁਣ ਹੋਈ ਏ ਸ਼ਕਲ ਜਲਾਦਾਂ ਦੀ
ਅਗੋਂ ਪੈਂਡਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲ ਭਾਰਾ ਏ...

ਬਣ ਹਾਫ਼ਜ਼ ਹਿਫ਼ਜ਼ ਕੁਰਾਨ ਕਰੇਂ
ਪੜ੍ਹ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਸਾਫ਼ ਜ਼ੁਬਾਨ ਕਰੇਂ
ਫਿਰ ਨਿਆਮਤ ਵਿਚ ਧਿਆਨ ਕਰੇਂ
ਮਨ ਫਿਰਦਾ ਜਿਉਂ ਹਲਕਾਰਾ ਏ।

ਪੜ੍ਹ ਪੜ੍ਹ ਇਲਮ ਲਗਾਵੇਂ ਢੇਰ,
ਕੁਰਾਨ ਕਿਤਾਬਾਂ ਚਾਰ ਚੁਫੇਰ।
ਗਿਰਦੇ ਚਾਨਣ ਵਿਚ ਹਨੇਰ,
ਬਾਝੋਂ ਰਹਿਬਰ ਖ਼ਬਰ ਨਾ ਸਾਰ
ਇਲਮੋਂ ਬੱਸ ਕਰੀਂ ਓ ਯਾਰ (**ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ**)

ਅਲਫ਼ ਅੱਲਾ ਪੜ੍ਹਿਆ ਪੜ੍ਹ ਹਾਫ਼ਿਜ਼ ਹੋਇਆ
ਗਿਆ ਹਿਜਾਬੋਂ ਪਰਦਾ ਹੂ।
ਪੜ੍ਹ ਪੜ੍ਹ ਆਲਮ ਫ਼ਾਜ਼ਲ ਹੋਯਾ,
ਭੀ ਤਾਲਬ ਹੋਯਾ ਜ਼ਰ ਦਾ ਹੂ।
ਲੱਖ ਹਜ਼ਾਰ ਕਿਤਾਬਾਂ ਪੜ੍ਹਿਆ,
ਜ਼ਾਲਮ ਨਫ਼ਸ ਨਾ ਮਰਦਾ ਹੂ।
ਬਾਝ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਮਾਰਿਆ ਬਾਹੂ,
ਇਹ ਜ਼ਾਲਮ ਚੋਰ ਅੰਦਰ ਦਾ ਹੂ। (**ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ**)

ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਪਰੰਪਰਾ (ਕੁਰਾਨ/ਬੇਦ) ਤੋਂ ਤੋਬਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਦਾ 'ਸ਼ਾਸਤਰ' ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਪਾਖੰਡੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਕ ਦੇ ਦੰਭ ਨੂੰ 'ਗਿਰਦੇ ਚਾਨਣ ਵਿਚ ਹਨੇਰ' ਕਹਿ ਕੇ ਭੰਡਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਤਮ੍ਹਾ ਦੇ ਹਲਕਾਏ ਭੇਖੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਜਲਾਦਾਂ ਵਰਗੀ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਟੇਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਉਪਰ ਨਹੀਂ, ਮਾਇਆ ਦੀ ਝਾਕ ਉਪਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਦੁਖ-ਸੁਖ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਤੋਂ ਥਿੜਕ ਚੁੱਕੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਤ ਗਿਆਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਆਲਮਾ ਦੀ ਕਾਵਾਂ-ਰੌਲੀ ਕਹਿ ਕੇ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਦੇ ਵਿਅੰਗ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਪਾਖੰਡੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਕ ਵੀ ਬਣੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੇਖਾ ਦੇਖੀ ਕਾਗਜ਼ ਕਾਲੇ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ-ਸਾਧਕ ਵੀ। ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ

ਸ਼ਬਦ–ਸਾਧਨਾ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਖਿੱਲੀ ਉਡਾਈ ਹੈ :

ਹੋਰ ਸਭੇ ਗਲੜੀਆਂ, ਅੱਲਾਹ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਗੱਲ
ਕੁਝ ਰੌਲਾ ਪਾਇਆ ਆਲਮਾਂ, ਕੁਝ ਕਾਗਜ਼ਾਂ ਪਾਇਆ ਝੱਲ।
(ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ)

ਲਾਮ ਲਿਖਣ ਸਿਖਿਓ ਤੇ ਲਿਖ ਨਾ ਜਾਣਾ
ਕਿਉਂ ਕਾਗਜ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਇਆ ਹੂ।
ਕਤ ਕਲਮ ਨੂੰ ਮਾਰ ਨਾ ਜਾਣੇ,
ਤੇ ਕਾਤਬ ਨਾਮ ਧਰਾਇਆ ਹੂ।
ਸਬ ਸਲਾਹ ਹੋਸੀ ਤੇਰੀ ਖੋਟੀ,
ਜਾਂ ਕਾਤਬ ਦੇ ਹਥ ਆਇਆ ਹੂ,
ਸਹੀ ਸਲਾਮਤ ਤਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਹੂ,
ਜਿਨ੍ਹਾ ਅਲਫ਼ ਤੇ ਮੀਮ ਪਕਾਇਆ ਹੂ। **(ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ)**

ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੁਖ–ਸੁਖ ਤੋਂ ਅਭਿਜ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਨਾ ਧਰਮ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੈ, ਨਾ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਨਾ ਕਲਾ। ਕਲਾ–ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ–ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ, ਸੰਤਾਂ ਤੇ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਯਥਾਰਥ–ਮੁਖ ਹਨ। ਸਾਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ, ਕਵਿਤਾ ਲਈ 'ਧੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਵਰਗਾ ਦਾਹਵਾ ਕਿਧਰੇ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਕਾਵਿ–ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਦਿੱਬਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਿਧਰੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਅੰਤਰ–ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੀ ਉਪਜ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਰਹੱਸ–ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਲੌਕਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, ''ਸੂਫ਼ੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਵੀ ਹਨ, ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਨਹੀਂ।...ਧਰਮ–ਸਾਧਨਾ ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੁਰ ਨਹੀਂ, ਇਸਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੁਰ ਹੈ ਧਰਮ–ਭਾਵਨਾ।... ਲੌਕਿਕਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਰਹੱਸ–ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਹੈ।... ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ–ਪਰੰਪਰਾ ਰੱਬ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਬੰਦੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।... ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਥਾਨਗਤ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਅਤਿਅੰਤ ਸੁਚੇਤ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਉਹ ਅਨੁਭਵ–ਮੁਖ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਚਿੰਤਨ–ਮੁਖ ਕਦੇ ਕਦਾਈਂ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਨਹੀਂ, ਰਹੱਸ–ਅਨੁਭਵੀ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਹੱਸ–ਅਨੁਭਵ ਸ਼ੁਧ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।'' (**ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਮੁੱਲਅੰਕਣ**, ਪੰਨੇ 95–99)

ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਣ–ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ 'ਅੰਦਰ ਬੂਟੀ ਮੁਸ਼ਕ ਮਚਾਇਆ ਜਾਂ ਫੁੱਲਣ ਤੇ ਆਈ ਹੂ' ਕਹਿ ਕੇ ਅੰਤਰ–ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤੀਬਰ

ਭਾਵ-ਉਤੇਜਨਾ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸਰੋਤ ਮਿਥਦਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਲਹਾਮ ਜਾਂ ਧੁਰੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਵੇਸ਼ ਕਹਿਣ ਦੀ ਥਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਲੋੜ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਸਥਾਨ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਵਿਸਤਾਰ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਵੀ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਵੀ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਇਹ ਕੰਮ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੱਚ ਤੇ ਪਹਿਰਾ ਦੇ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ 'ਦਰਦ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਹਾਲ ਨੀ ਮੈਂ ਕੀਹਨੂੰ ਆਖਾਂ' ਕਹਿ ਕੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਾਖੀ ਭਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਬੁੱਲ੍ਹਾ 'ਚੁੱਪ ਆਸ਼ਕ ਤੋਂ ਨਾ ਹੁੰਦੀ ਏ, ਜਿਸ ਆਈ ਸੱਚ ਸੁਗੰਧੀ ਹੈ' ਦਾ ਹੋਕਾ ਦੇ ਕੇ ਕਲਾ ਦੇ ਮਾਨਵਕਾਰੀ ਰੋਲ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਲਾ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਦਾਇਤਵ ਬਾਰੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਸੁਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾਂ। ਜਦੋਂ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਨਾ ਟਾਲਿਆ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲਾ, ਬੇਰੋਕ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸੱਚ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਖਾਤਰ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਜੋਖਮਾਂ ਵਲ ਵੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਇਹ ਕਾਫੀ ਜਿਥੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਵੱਲ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਮੂੰਹ ਆਈ ਬਾਤ ਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਏ।
ਝੂਠ ਆਖਾਂ ਤੇ ਕੁਝ ਬਚਦਾ ਏ,
ਸੱਚ ਆਖਿਆਂ ਭਾਂਬੜ ਮਚਦਾ ਏ।
ਜੀਅ ਦੋਹਾਂ ਗਲਾਂ ਤੋਂ ਜੱਚਦਾ ਏ,
ਜੱਚ ਜੱਚ ਕੇ ਜਿਹਬਾ ਕਹਿੰਦੀ ਏ।

ਜਿਸ ਪਾਇਆ ਭੇਤ ਕਲੰਦਰ ਦਾ,
ਰਾਹ ਖੋਜਿਆ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦਾ।
ਉਹ ਵਾਸੀ ਹੈ ਸੁੱਖ-ਮੰਦਰ ਦਾ,
ਜਿੱਥੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ ਨਾ ਲਹਿੰਦੀ ਏ।

ਏਥੇ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਅਨ੍ਹੇਰਾ ਏ,
ਅਤੇ ਤਿਲਕਣਬਾਜ਼ੀ ਵਿਹੜਾ ਏ।
ਵੜ ਅੰਦਰ ਵੇਖੋ ਕਿਹੜਾ ਏ,
ਬਾਹਰ ਖਫ਼ਤਣ ਪਈ ਢੂੰਡੇਂਦੀ ਏ।

ਇਕ ਲਾਜ਼ਮ ਬਾਤ ਅਦਬ ਦੀ ਏ।
ਸਾਨੂੰ ਬਾਤ ਮਾਲੂਮੀ ਸਭ ਦੀ ਏ,
ਹਰ ਹਰ ਵਿਚ ਸੂਰਤ ਰੱਬ ਦੀ ਏ,
ਕਿਤੇ ਜ਼ਾਹਰ ਕਿਤੇ ਛੁਪੇਂਦੀ ਏ।

ਜਦੋਂ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੋਏ ਨੂਰ ਹੁਰੀਂ,
ਜਲ ਗਏ ਪਹਾੜ ਕੋਹ-ਤੂਰ ਹੁਰੀਂ।
ਤਦੋਂ ਦਾਰ ਚੜ੍ਹੇ ਮਨਸੂਰ ਹੁਰੀਂ
ਉਥੇ ਸ਼ੇਖ਼ੀ ਮੈਂਡੀ ਨਾ ਤੈਂਡੀ ਏ।

ਜੇ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਾਂ ਅਸਰਾਰ ਤਾਂਈ,
ਸਭ ਭੁੱਲ ਜਾਵਣ ਤਕਰਾਰ ਤਾਂਈ।
ਫਿਰ ਮਾਰਨ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਯਾਰ ਤਾਈਂ।
ਏਥੇ ਮਖਫ਼ੀ ਗੱਲ ਸੋਹੇਂਦੀ ਏ।

ਅਸਾਂ ਪੜ੍ਹਿਆ ਇਲਮ ਤਹਿਕੀਕੀ ਏ,
ਉਥੇ ਇਕੋ ਹਰਫ਼ ਹਕੀਕੀ ਏ।
ਹੋਰ ਝਗੜਾ ਸਭ ਵਧੀਕੀ ਏ,
ਐਵੇਂ ਰੌਲਾ ਪਾ ਪਾ ਬਹਿੰਦੀ ਏ।

ਇਸ ਕਾਫੀ ਦੇ ਪਾਠ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਕਵੀ ਦੇ ਆਤਮ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵਿਆਪ ਰਹੇ ਸੱਚ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵੀ। ਸੱਚ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਪੈਂਡਾ ਬਿਖਮ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋਖਮ ਭਰਿਆ ਵੀ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਉਸਤੋਂ ਬਾਹਰਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਜਾਨਣਾ ਤਿਲਕਣਬਾਜ਼ੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਸਾਧਕ ਜਾਂ ਕਵੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਬਾਹਰਲੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸੱਚ ਦੇ ਸਾਰ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੇ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਹੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਬਾਹਰ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਸੋਝੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸ਼ਰਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਵੀ ਸਰਬ ਗਿਆਤਾ ਵਾਂਗ ਦਿੱਖ ਤੇ ਸੱਚ ਜਾਂ ਜ਼ਾਹਰ ਤੇ ਬਾਤਨ ਦੇ ਸਭ ਪਰਦੇ ਲਾਹ ਕੇ ਸਾਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੱਚ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਕਰੇ। ਕਵੀ ਨੇ ਉਚਾਰਣਾ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਪੇਖ ਸੱਚ ਨੂੰ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਸੱਚ ਨੂੰ ਬੇਬਾਕ ਹੋ ਕੇ ਉਚਾਰਣਾ ਕਈ ਵਾਰ ਖ਼ਤਰੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਵਰਜਣਾ-ਮੁਖੀ ਸਮਾਜਾਂ (closed societies) ਵਿਚ ਸੱਚ ਦਾ ਬੇਬਾਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਖਤਰੇ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜਦੋਂ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਦਬੇਲ ਧੜੇ ਦੇ ਸੱਚ ਵਲੋਂ ਚੁਨੌਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਸਫ਼ੋਟ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜੇਹੀ ਵਰਜਣਾ-ਮੁਖੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸੱਚ ਨੂੰ ਜਾਂ ਲੁਕਾ ਕੇ, ਕਲਾ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਉਹਲਾ

ਕਰਕੇ ਕਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਸਥਾਪਤੀ ਨਾਲ 'ਮਨਸੂਰ' ਵਾਂਗੂੰ ਟਕਰਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਬਾਕ ਸੱਚ ਭਾਂਬੜ ਵਾਂਗ ਬਲਦਾ ਤੇ ਬਾਲਦਾ ਹੈ, ਸੱਚ ਤੋਂ ਮਨੁਕਰ ਹੋਇਆਂ ਕਵੀ ਜਾਂ ਸੱਚ ਦੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਪੱਲੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ। ਸੱਚ ਦੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਦੋਹੀਂ ਪਾਸੀਂ ਮੌਤ ਹੈ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਸੱਚ ਵਲੋਂ ਅੱਖਾਂ ਮੀਟ ਕੇ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਮਾਰ ਲਵੇ ਜਾਂ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਕਹਿਰ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਰਹੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਇਕੋ ਰਾਹ; ਕਲਾ ਦਾ ਰਾਹ ਬਚਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਬੇਬਾਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਹਿਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕਲਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਉਹਲਾ ਕਰਕੇ ਕਹੇ। ਇਸ ਕਾਫ਼ੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅਤੇ ਛੇਵੇਂ ਬੰਦ ਵਿਚ ਕਲਾ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਲਾ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਮਜ਼ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਹੈ। 'ਅਸਰਾਰ' ਅਤੇ 'ਮਖ਼ਫ਼ੀ ਗੱਲ' ਦੇ ਅਰਥ ਰਮਜ਼ ਜਾਂ ਗੁੱਝੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਹਨ। ਸੱਚ ਨੂੰ ਰਮਜ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੁਕਾ ਕੇ ਕਹਿਣਾ ਕਵੀ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਲੋੜ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਦਮਨ ਦੇ ਡਰ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਮਜਬੂਰੀ ਵੀ। ਸੱਚ ਨੂੰ 'ਜੱਚ ਜੱਚ' ਕੇ ਕਹਿਣ ਵਿਚ ਵੀ ਦੂਹਰੀ ਰਮਜ਼ ਹੈ, ਸੰਕੇਤ ਸਮਾਜਕ ਡਰ ਵੱਲ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵੀ ਦੇ ਬੇਰੋਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਠਾਰ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਜੁਗਤ ਵੱਲ ਵੀ। ਸ਼ਾਇਰ ਦੁਆਰਾ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕੱਥ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਹਿਣ ਦੀ ਥਾਂ ਰਹੱਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖੇਡ ਕੇ ਦਸਣ ਨੂੰ ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ (ਸ਼ਿਅਰ-ਰੀਤ) ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਸੁਭਾਅ ਕਿਹਾ ਹੈ। (**ਸੇਧਾਂ**, ਪੰਨਾ 35) ਇਸ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਚ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਜਣਾ-ਮੁਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਹੱਸਾਤਮਕਤਾ ਹੀ ਇਕੋ ਇਕ ਤਰੀਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਕਲਾਕਾਰ ਸਮਾਜਕ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਰਜਣਾ-ਮੁਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਰੋਸ ਦੀ ਵਿਧੀ ਬਾਰੇ ਡੀ.ਪੀ.ਮੁਕਰਜੀ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਜਣਾ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾ ਵਿਦਰੋਹ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਰਹੱਸਾਤਮਕਤਾ ਸਮਾਜਕ ਦਮਨ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਤਰੀਕਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਲਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਉਹਲਾ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਮੱਤਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਡੀ.ਪੀ.ਮੁਕਰਜੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੁਹਰਾਣੇ ਬੇਲੋੜੇ ਨਹੀਂ :

> Mystic cults and literatures were more sharply dissident. Their emphasis on the individual was as much a protest against priestly rule as their doctrine of love was against the law of Karma, the way of knowledge (jñañ-marga) and rituals of the Brahmins. The very fact that mysticism, including Sufism, was the utmost limit of protest is an evidence of the closed nature of the society. In an open society other manifestations of the protest and desired changes are possible, but in a closed society mysticism appears to be the only way out of the shell.

(**Diversities, P. 302**).

ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਮੀਰ ਅਤੇ ਸਮਰਿੱਧ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਰਚਨਾ-ਸੰਸਾਰ ਏਨਾ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਾ ਅਤੇ ਗਿਣਤੀ ਤੇ ਗੁਣਾਤਮਕ ਪੱਖੋਂ ਏਨਾ ਪਸਾਰਾ-ਮੂਲਕ ਤੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਭਰਿਆ ਹੈ, ਕਿ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਰਚਨਾ-ਸੰਗਠਨ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਵਰਗੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੇ ਰਚਨਾ ਵਸਤੂ ਦੀ ਇਕਰਸਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਦੋ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਵੱਖਰੇ ਤੇ ਕਈ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਿਛੋਕੜਾਂ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਸਮਰੱਥਾ ਦੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਕਾਰਨ ਵੀ ਸਭ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਲਾਸਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਰਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਹੀਰ੍ਹ ਵਾਰਸ ਵਰਗੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ 'ਲੰਡੇ ਤੇ ਮੀਣੀ' ਜਾਂ 'ਚਾਹ ਤੇ ਲੱਸੀ ਝਗੜੇ' ਵਰਗੇ ਸਧਾਰਨ ਕਿੱਸੇ ਵੀ। ਸੋ ਇਸ ਯਤਨ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਜ਼ਿਕਰ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਸਾਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਉਹ ਹਨ; ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸੇ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪਾਕਾਰ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਕਾਰਣ, ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਧਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ-ਰੂਪਾਂ ਨਾਲ ਵਸਤੂ-ਸਾਰ ਦੀ ਸਾਂਝ ਤੇ ਵਖਰੇਵਾਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸੇ ਦੇ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ, ਰਚਨਾ-ਸ਼ੈਲੀਆਂ, ਦੁਖਾਂਤ-ਸੁਖਾਂਤ ਪਰੰਪਰਾ, ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਦੇ ਵਖਰੇਵੇਂ, ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਬਿਰਤਾਂਤਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਕ ਵੰਨਗੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕ-ਸਾਹਿਤ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਲੋਕ-ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਧਾਰਨ ਲੋਕ ਸਨਾਤਨੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਕ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਤੀ ਤੇ ਲੋਕ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਉਭਾਰ (resurgence) ਸਧਾਰਨ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਪਤਨਮੁਖੀ ਸਨਾਤਨੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਦਾਬੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਰੀਝਾਂ ਤੇ ਉਮੰਗਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਮੱਧਕਾਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ-ਸਾਹਿਤ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਸਾਮੰਤਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਦਾਬੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਹਿਤ-ਮੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਵੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਨਾਤਨੀ ਸਾਮੰਤਕ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਪਤਨ ਸਮੇਂ ਹੋਈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪਰਿਵਰਤਨ, ਲੋਕ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਲਹਿਰਾਂ

ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪਾਕਾਰ ਅਤੇ ਵਸਤੂ-ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਡਾ. ਐਮ.ਪੀ. ਭਾਰਦਵਾਜ ਦੇ ਇਹ ਕਥਨ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹਨ :

> Insistence on story–telling alone, however, is primarily the concern of folk and folk-tradition in any society. And folk or plebian gets opportunity enough to give expression to his feelings only when the classical social order becomes decadent and when there is upsurge and renaissance of the masses. It may be interesting to note that Panjabi Qissa blossomed at a similar transitional phase in Panjabi society and Panjabi Literature. P.133

> Qissa in Panjabi underscore the significance of social revolution, massive upsurge and popular protestant movements in this part of the country, and this should be an important guiding factor while studying and analysing this lively and full-blooded literary genre. P. 138-39

(ਖੋਜ ਦਰਪਨ, ਜਨਵਰੀ 1986)

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲੋਂ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਖਰੇਵਾਂ ਇਸਦੇ ਲੌਕਿਕ ਚਰਿਤਰ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਭਾਵੇਂ ਅਰੂਪ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਮੂਲ ਸੰਦਰਭ ਭਾਵੇਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੰਸਾਰ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਨਹੀਂ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਰਨ ਇਹਨਾਂ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ, ਨੈਤਿਕ, ਰਾਜਸੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਰੀਝਾਂ, ਸਧਰਾਂ, ਚਾਵਾਂ, ਉਦਰੇਵਿਆਂ, ਖੋਹਾਂ, ਹਾਰਾਂ-ਜਿੱਤਾਂ, ਦੁਖ-ਸੁਖ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਲੌਕਿਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਨਾਇਕ-ਨਾਇਕਾਵਾਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਇਸ ਧਰਤੀ ਦੇ ਸੱਚ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨੇੜੇ ਹਨ। ਕਿੱਸਾ-ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਯਥਾਰਥ-ਮੁੱਖ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਕਿੱਸੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਨਾਇਕ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਜੇ ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਰਸਾਲੂ ਵਰਗੇ ਰਾਜ ਕੁਮਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸੇ ਦੇ ਨਾਇਕ ਬਣੇ ਹਨ ਤਾਂ ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਭਗਤ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਹਿਤੂ ਸੂਰਮੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋਏ ਹਨ। ਬਾਹਰਲੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਕਿੱਸੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਸਮੇਂ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਸਾਂਚੇ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਕਰ ਲਿਆ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸੇ ਨੂੰ 'ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਧਰਮ' ਦਾ ਸਹਿਜ ਅੰਗ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। (ਕਿੱਸਾ ਪੰਜਾਬ) ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਿੱਸਾ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਲੌਕਿਕਤਾ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਮੁਖਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਪਰ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਰਨ ਜਿਥੇ ਬਾਣੀਕਾਰ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਜਗਤ-ਰਚਨਾ ਵਾਂਗ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਦਿੱਬਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਅੱਖੀਂ ਦੇਖੇ ਜਾਂ ਭੋਗੇ-ਭੁਗਤੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕਲਾ ਦਾ ਸਿਰਜਣ-ਸਰੋਤ ਮੰਨਣ ਉਪਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕਲਾ ਦਾ ਸਿਰਜਣ-ਸਰੋਤ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਲੌਕਿਕਤਾ ਨਾਲੋਂ ਪਾਰ-ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਦੀ ਚੀਜ਼ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਕੋ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਕ ਅਨੁਭਵ-ਸਾਰ ਦੀ ਉਪੱਜ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਹਨਾਂ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਅਪਸ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਂਝ ਵੀ ਹੈ। ਰੂਪਾਕਾਰ ਅਤੇ ਰਚਨਾ-ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਮਨੋਰਥ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਫ਼ਿਊਡਲ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਉਠ ਰਹੀਆਂ ਦਬੇਲ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਹਿਤ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੇ ਭੁਗਤਾਉਣ ਵਿਚ ਮਿਥਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿੱਸਾਕਾਰ ਉਹੀ ਗੱਲ ਸੰਸਾਰਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦੀ ਡਾਇਲੈਕਟਿਸ ਨਾਮ ਤੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟ ਰਾਹੀਂ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। ਕਿੱਸਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦੀ ਡਾਇਲੈਕਟਿਸ ਕਾਮ ਤੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਵਿਰੋਧ-ਜੁਟ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ, ਸਰਬੱਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਕਿਤੇ ਮੁਹਾਵਰਾ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਹੈ ਕਿਤੇ ਸੰਸਾਰਕ। (ਖੋਜ ਦਰਪਨ, ਜੁਲਾਈ 1995, ਪੰਨੇ 12-19)

ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਯਤਨ (ਸੁਚੇਤ ਸ਼ਿਲਪ-ਘਾੜਤ) ਦਾ ਫ਼ਲ ਮੰਨ ਕੇ ਵੀ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਰੱਬੀ ਆਵੇਸ਼ ਦਾ ਦਖ਼ਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਜੇਹਾ ਉਸ ਦੌਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਰਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੁਕਬਲ, ਵਾਰਸ, ਫ਼ਜ਼ਲ ਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਮੀਆਂ ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ ਆਦਿ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ, ਸਗੋਂ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਲਈ ਵੀ ਰੱਬੀ ਮੇਹਰ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵਾਰਸ ਵਰਗ ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਰਚਨਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਕਿੱਸੇ ਵਿਚ ਹੀਰ ਤੇ ਰਾਂਝੇ ਦੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੀਰ-ਰਾਂਝੇ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਪੰਜ ਪੀਰਾਂ ਦੇ ਥਾਪੜੇ ਜਾਂ ਰੱਬੀ ਟੇਕ ਨਾਲ ਸਲਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ

ਹੈ ਤਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁੱਲ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮੱਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਾਂਗ 'ਫ਼ੈਜ਼ਾਨਿ ਇਲਾਹੀ' ਜਾਂ 'ਸੁਖ਼ਨ ਇਲਾਹੀ' ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਵੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ, ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਤੇ ਸਯਤਨ ਸ਼ਿਲਪ-ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਲਾਹੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਕਾਵਿ- ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਅਹਿਮਦ ਯਾਰ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਦਾਤ ਮੰਨ ਕੇ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਸਾਗਰ ਦੀ ਲਹਿਰ ਵਾਂਗ ਮੂੰਹ-ਜ਼ੋਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਸੁਚੇਤ-ਘਾੜਤ ਦਾ ਵੱਸ ਨਹੀਂ ਚਲਦਾ। ਮੀਆਂ ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ ਅਤੇ ਵਾਰਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਲੌਕਿਕਤਾ ਤੋਂ ਵੱਧ ਫ਼ਕੀਰੀ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸੰਵਾਹਕ ਕਿਹਾ ਹੈ :

ਪਰ ਨਾ ਲਿਖਣ ਤੀਕ ਮੌਕੂਫ਼ ਏ, ਇਹ ਫ਼ੈਜ਼ਾਨਿ ਇਲਾਹੀ
ਸ਼ਾਇਰ ਸੋਈ ਜਿਸ ਦੀ ਗੱਲ ਵਿਚ, ਦੇਵੇ ਇਲਮ ਗਵਾਹੀ
ਇਲਮ, ਅਕਲ, ਤਦਬੀਰ ਅਰੂਜਾਂ, ਦਾ ਕੁਝ ਵੱਸ ਨਾ ਚੱਲੇ,
ਇਹ ਕਲਜ਼ਮ ਦੀ ਮੌਜ ਨੌ ਨੇਜੇ, ਪਹੁੰਚਣ ਅਰਸ਼ ਉੱਛਲੇ।

(ਅਹਿਮਦ ਯਾਰ, ਅਹਸਨੁਲ ਕਸਿਸ)

ਇਹ ਕੁਰਾਨ ਮਜੀਦ ਦੇ ਮਾਇਨੇ ਨੇ, ਜਿਹੜੇ ਕੌਲ ਮੀਆਂ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਦੇਵੇ।

ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਵੇਸ਼ ਜਾਂ ਇਲਹਾਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਖ਼ੁਦਾ ਦਾ ਕਾਸਦ, ਪੈਗੰਬਰ ਜਾਂ 'ਧੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਦਾ ਸੰਚਾਰਕ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਹਵਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਵੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿੱਸਾ ਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਕਵੀ ਦੀ ਕਰਤਾਰੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ (ਤੇਜ ਤਬਾਅ), ਵਿਸ਼ਾਲ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ, ਰਸਕ ਸੁਭਾਅ, ਅਭਿਆਸ ਜਾਂ ਸ਼ਿਲਪ-ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਚਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਲੌਕਿਕ ਸੱਚ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਮੀਆਂ ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਇਸ ਕੰਮ ਅੰਦਰ ਭਲੀ ਫ਼ਰਾਗਤ, ਤੇਜ ਤਬਾਅ ਹੁਸ਼ਿਆਰੀ
ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਆਂਹੀਆਂ ਤਰੈਂਵੇ, ਅਕਲ ਦਿੱਤੀ ਪਰ ਯਾਰੀ।

(ਸੈਫ਼ਲ ਮਲੂਕ)

ਕਵੀ ਦਾ ਕੰਮ ਸਾਹਿਤਕ ਪੰਰਪਰਾ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਮੰਨਕੇ ਉਸਦੀ ਅੰਧਾ ਧੁੰਦ ਨਕਲ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰ ਪੂਰਵਲੇ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਉਤਾਰਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਰੁਝੇ ਰਹੇ

ਉਹ ਕਿੱਸਾਕਾਰ ਅਹਿਮਦ ਯਾਰ ਵਰਗਿਆਂ ਵਾਂਗ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਗਾਲ ਕੇ ਵੀ ਕਵੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇ। ਹਾਫ਼ਿਜ਼ ਬਰਖੁਰਦਾਰ, ਹਾਮਦ, ਵਾਰਸ, ਹਾਸ਼ਮ ਅਤੇ ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ ਆਦਿ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵ-ਵਰਤੀ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਧਿਆਨ ਧਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਲਈ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੰਰਪਰਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਅਮਲ ਲਈ ਬੰਧਨ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦਿੱਤਾ। ਜੇ ਵਾਰਸ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਮੁਕਬਲ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਿੱਸੇ ਵਿਚ ਹੂ-ਬਹੂ ਵਰਤ ਕੇ ਵੀ ਵੱਡਾ ਕਵੀ ਬਣ ਸਕਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਵਾਰਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਮੀਰੀ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਅਤੇ ਕਲਾ-ਕੌਸ਼ਲ ਦੀ ਪਰਪੱਕਤਾ ਹੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਪਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਲਾ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਦੁੱਖ ਤਾਂ ਆਪਣਾ ਹੀ ਰੋਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਹੱਡ-ਵਰਤੀ ਨੂੰ ਜੱਗ-ਵਰਤੀ ਬਣਾ ਕੇ ਨਿਜਤਵ ਦਾ ਸਧਾਰਨੀਕਰਣ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ-'ਕੱਢੀ ਆਪਣੇ ਦਿਲ ਦੀ ਹੁੱਬ ਬਾਹਰ, ਕਿੱਸਾ ਦੱਸਿਆ ਜੋੜ ਪਰਾਇਆ ਮੈਂ'। (ਮੁਹੰਮਦ ਬੂਟਾ ਗੁਜਰਾਤੀ) ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦੁਖ-ਸੁਖ ਦੇ ਸਧਾਰਨੀਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਇਹ ਕਾਵਿਕ-ਜੁਗਤ ਇਕ ਤਾਂ ਕਿੱਸੇ ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ ਭਾਂਤ ਦਾ ਕਥਾ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦੀ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਪ੍ਰੇਮ, ਭਗਤੀ, ਸੂਰਮਗਤੀ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਆਦਿ ਦੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਬਹੁ-ਅਰਥੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇੰਜ ਕਵਿਤਾ ਕਵੀ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਅਨੁਭਵ-ਸਾਰ ਦਾ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਮਹਿਜ਼ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਸਮਰੱਥ ਕਲਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਉਤਮ ਕਵਿਤਾ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਬਾਹਰੋਂ ਸਿੱਧੀ ਪਧਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਅੰਦਰੋਂ ਗੁੱਝੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋਵੇ। ਵਾਰਸ ਨੇ 'ਹੀਰ ਰੂਹ ਤੇ ਚਾਕ ਕਲਬੂਤ ਜਾਣੇਂ' ਅਤੇ ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ ਨੇ- 'ਬਾਤ ਮਿਜ਼ਾਜੀ ਰਮਜ਼ ਹਕਾਨੀ, ਵੰਨ ਵੰਨ ਦੀ ਕਾਠੀ/ ਸਫ਼ਰ-ਉਲ-ਇਸ਼ਕ ਕਿਤਾਬ ਬਣਾਈ, ਸੈਫ਼ ਛੁਪੀ ਵਿਚ ਲਾਠੀ'- ਕਹਿ ਕੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਰਮਜ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਹਦਾਇਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਚਿਹਨਾਰਥੀ ਸੁਭਾਅ ਬਾਰੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰ ਖਾਸੇ ਸੁਚੇਤ ਸਨ। ਕਿਸੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਿੱਸੇ ਨੂੰ 'ਗੁਲਾਬ ਦਾ ਫੁੱਲ' ਕਿਹਾ ਹੈ, ਕੋਈ 'ਬੰਦਗੀ' ਦਾ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਕੋਈ ਭਗਵਾਨ ਸਿੰਘ ਵਾਂਗ ਸ਼ਿਅਰ ਨੂੰ 'ਤੀਰ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਬਾਣੀਕਾਰ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਵਾਂਗ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹੋਰ ਤਾਂ ਹੋਰ ਅਹਿਮਦ ਯਾਰ ਵਰਗੇ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਦੁਖ-ਸੁਖ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕਲਾ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਰਸਕ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ, ਭਾਵ ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਭਰਪੂਰ ਕਥਾ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਗੁੱਝੀ ਰਮਜ਼ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਜੁਗਤ ਨੂੰ ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ ਨੇ ਸ਼ਿਅਰ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਅਸਲ ਕਸੌਟੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ :

ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁੱਝੀ ਰਮਜ਼ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਦਰਦ ਮੰਦਾਂ ਦੇ ਹਾਲੋਂ
ਬਿਹਤਰ ਚੁੱਪ ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ਾ, ਸੁਖ਼ਨ ਅਜੇਹੇ ਨਾਲੋਂ।

ਜੋ ਸ਼ਾਇਰ ਬੇ ਪੀਰਾ ਹੋਵੇ, ਸੁਖ਼ਨ ਉਹਦੇ ਭੀ ਰੁੱਖੇ
ਬੇ ਪੀਰੇ ਥੀਂ ਸ਼ਿਅਰ ਨ ਹੁੰਦਾ, ਅੱਗ ਬਿਨ ਧੂੰ ਨ ਧੁਖੇ।

ਸੁਖ਼ਨ ਭਲਾ ਜੋ ਦਰਦੋਂ ਭਰਿਆ, ਬਿਨ ਦਰਦੋਂ ਕੁਝ ਨਾਹੀਂ।
ਨੜਾ ਕੁਮਾਦਾਂ ਫ਼ਰਕ ਰੱਹੂ ਦਾ, ਕਿਆ ਕਾਨੇ ਕਿਆ ਕਾਹੀਂ।
(ਸੈਫ਼ ਮਲੂਕ)

ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ ਨੇ ਭਾਵ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਵੀ ਨੂੰ 'ਬੇ-ਪੀਰਾ' ਕਹਿ ਕੇ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਨੜੇ ਤੇ ਕਮਾਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਅਕਾਵਿ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਨੜੇ ਤੇ ਗੰਨੇ ਦੀ ਬਾਹਰਲੀ ਦਿੱਖ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅੰਦਰਲੇ ਰਸ ਤੋਂ ਬਾਂਝਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਨੜਾ ਗੰਨੇ ਵਾਲੇ ਰੁਤਬੇ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਤਿ ਤੋਂ ਕੋਰੀ ਕਵਿਤਾ ਨੜੇ ਜਾਂ ਕਾਹ-ਕਾਹੀ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਚਤਰਾਈ ਅਤੇ ਛੰਦ-ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਮੰਨਣ ਵਾਲੀ ਰੂਪਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਕੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ

ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ੁਧ ਸ਼ਿਲਪ-ਸਾਧਨਾ ਮੰਨਣ ਦੀ ਰੂਪਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਵਿਚ ਵਾਰਸ, ਕਾਦਰ ਯਾਰ, ਹਾਸ਼ਮ, ਫ਼ਜ਼ਲ ਸ਼ਾਹ, ਅਤੇ ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ ਵਰਗੇ ਉਹੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਤਿ ਦੀ ਜੁਸਤਜੂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਾਰਥਕ-ਰੂਪ ਦੀ ਵਸਤੂਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਉਪਰ ਪਹਿਰਾ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ, ਨਿਰੋਲ ਸ਼ਿਲਪ-ਘਾੜਤ ਮੰਨ ਕੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬਾਹਰੀ, ਰੂਪਕ ਪੱਖ: ਛੰਦ, ਅਲੰਕਾਰ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਚਤਰਾਈ ਆਦਿ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ, ਉਹ ਅਹਿਮਦ ਯਾਰ ਵਾਂਗ ਅਣਗਿਣਤ ਕਿੱਸੇ ਲਿਖਕੇ ਵੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ੁਮਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਨੇ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ ਨੇ ਸ਼ਿਅਰ-ਕਲਾ ਦੀ ਸਾਰ ਨਾ ਜਾਣਨ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ-ਸਾਧਕਾਂ ਨੂੰ 'ਡੂੰਮ' ਕਹਿਕੇ ਉਨ੍ਹਾ ਤੇ ਤਨਜ਼ ਕਸੀ ਹੈ :

ਵੇਖੋ-ਵੇਖੀ ਬੈਂਤ ਬਣਾਵਣ, ਸ਼ਿਅਰੋਂ ਖ਼ਬਰ ਨਾ ਪਾਵਣ
ਏਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਸਿੱਠਾਂ, ਬਹੁਤੇ ਡੂਮ ਬਣਾਵਣ।
ਦਾਨਿਸ਼ਮੰਦ ਪਛਾਣ ਕਰੇਂਦੇ, ਆਮਾ ਸਾਰ ਨਾ ਕਾਈ
ਲੱਕੜਹਾਰੇ ਲੈਣ ਬਜ਼ਾਰੋਂ, ਜੋ ਸਸਤੀ ਮਠਿਆਈ। (ਸੈਫ਼ ਮਲੂਕ)

ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਸਰੋਤਾ/ਪਾਠਕ-ਮੁੱਖ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਾਰਜ-ਮੁੱਖਤਾ ਕਿੱਸਾ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਵਾਰਸ, ਮੁਕਬਲ, ਕਾਦਰ ਯਾਰ, ਫ਼ਜ਼ਲ ਸ਼ਾਹ, ਹਾਸ਼ਮ, ਭਗਵਾਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਬਾਗ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਯਾਰਾਂ-ਦੋਸਤਾਂ ਤੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤਾਂ ਦੀ ਫ਼ਰਮਾਇਸ਼ ਤੇ ਕਿੱਸੇ ਲਿਖਣ ਦੇ ਦਾਹਵੇ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸੇ ਦਾ ਸੰਬੋਧਨ ਰਸਿਕ ਪਾਠਕ ਵੱਲ ਨੂੰ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ, ਕਲਾ-ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਤੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਵਾਸਤੇ ਦੈਵੀ-ਮੇਹਰ ਲਈ ਅਰਜ਼ੋਈ ਕੀਤੀ ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਰਸੀਏ ਪਾਠਕ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਾਠਕ/ਸਰੋਤਾ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਲਈ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਜਾਗਦੀ ਧਿਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਾਸਤੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਸੀਮਾ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਬੁਧਿ-ਵਿਵੇਕ ਰਾਹੀਂ ਗਿਆਨ-ਵਿਸਤਾਰ ਅਤੇ ਭੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸੋਧ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਖ਼ੁਦ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪਾਠਕ/ਸਰੋਤੇ ਨੂੰ ਭੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਨ ਜਾਂ ਸੋਧ ਲੈਣ ਦੀਆਂ ਅਰਜ਼ੋਈਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ :

ਜਿਥੇ ਸਾਹਿਬ-ਤਬਾ ਇੱਕਠੇ ਬਹਿਸਣ ਮਜਲਸ ਕਰਕੇ,
ਉਹ ਮੁਨਸਫ਼ ਹੋ ਕੇ ਸੁਖ਼ਨ ਪਛਾਣਨ, ਅਦਲ ਤਰਾਜ਼ੂ ਧਰ ਕੇ।

(ਯੂਸਫ਼ ਜ਼ੁਲੈਖਾਂ, ਹਾਫ਼ਿਜ਼ ਬਰਖ਼ੁਰਦਾਰ)

ਬੁੱਧਵਾਨਾ ਅੱਗੇ ਹੈ ਪੁਕਾਰ ਭਗਵਾਨ ਸਿੰਘਾ
ਸੋਧ ਲੈਣੀ ਹੀਰ, ਜਿਥੇ ਦਿਸਦਾ ਕਸੂਰ ਹੈ।

ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਲੇਖਕ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ਾਲ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਪਾਠਕ ਦਾ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ, ਸੁਹਿਰਦ ਜਾਂ ਰਸਿਕ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਾਠਕ ਹੀ ਪਾਠ (text) ਨੂੰ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਰਸ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਸੁਹਿਰਦ ਜਾਂ ਰਸੀਏ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਰਸ/ਅਰਥ-ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਸਰਗਰਮ ਧਿਰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਦੀ ਚੇਤ/ਅਚੇਤ ਸੋਝੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸੀ। ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਕਿੱਸੇ ਦੇ ਸਰਲ-ਅਰਥੀ ਸਾਰ (ਉਤਲੇ ਕਿੱਸੇ) ਦੀ ਥਾਂ ਬਾਤਨ ਦੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਸ਼ਿਅਰ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ (latent) ਸਾਰ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਕਰਨ ਦੀ ਹਦਾਇਤ ਕੀਤੀ ਹੈ :

ਕਰਮ ਕਰੋ ਤੇ ਐਬ ਛੁਪਾਓ, ਪੜ੍ਹੋ ਸਮ੍ਹਾਲਾ ਕਰਕੇ
ਡੂੰਘੀ ਨਜ਼ਰੇ ਮੁੜ ਮੁੜ ਬੁਝੋ, ਲੰਘ ਨਾ ਜਾਓ ਤਰਕੇ।

ਕਰੇ ਸਵਾਲ ਫ਼ਕੀਰ ਮੁਹੰਮਦ, ਪੜ੍ਹਨੇ ਵਾਲਿਆਂ ਤਾਈਂ
ਰੌਣਕ ਖੜੀਂ ਨਾ ਸ਼ਿਅਰ ਮੇਰੇ ਦੀ, ਨਾਲ ਅਦਾ ਸੁਣਾਈਂ।

(ਸੈਫ਼ ਮਲੂਕ)

ਸਾਡੇ ਧਿਆਨ ਲਈ ਜੋ ਗੱਲ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਰੋਤਾ/ਪਾਠਕ-ਮੁੱਖ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਈ ਵਾਰ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸ਼ਿਲਪ-ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਰਸੀਏ ਪਾਠਕ ਆਦਿ ਦੀ ਧਾਰਨਾ। ਪਰ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਉਹ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਸਕੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਚੁਕੀਆਂ ਸਨ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਨੁਕਰਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨਾਲ ਜੇ ਇਸਦੀ ਕੋਈ ਸਾਂਝ ਬਣਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਛੰਦ-ਵਿਧਾਨ ਪੱਖੋਂ ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ, ਕਾਵਿ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਬੇਨਿਆਜ਼ ਹੈ।

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਨਾਤਨੀ ਸਾਮੰਤਕ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਹਰ ਮੁਹਾਜ਼ ਉਤੇ ਚੁਨੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਹਿਤੂ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਮਾਇਆ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਨਾਮ, ਕਰਮਕਾਂਡ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਭਾਵਨਾਮੂਲਕ ਭਗਤੀ, ਸੰਸਾਰਕ-ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਤਾਕਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਾਧਨਹੀਣ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਚਰਣਿਕ ਉਚਤਾ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰੇ ਹੋਏ ਫ਼ਿਊਡਲ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਰਬ-ਹਿਤਕਾਰੀ ਰੱਬ ਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤੇ; ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਫ਼ਿਊਡਲ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਿੱਸਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਕੇਵਲ ਇਕ ਮਨੁੱਖੀ ਜਜ਼ਬਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਤਰਜ਼ੇ-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਫ਼ਿਊਡਲ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੋਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੀ, ਮਰਿਆਦਾ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ 'ਖ਼ੁਦਾ ਦੀ ਜਾਤ' ਜਾਂ 'ਜੱਗ ਦਾ ਮੂਲ' ਕਹਿ ਕੇ ਵਡਿਆਇਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਨਾਮ ਆਤਮਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ਼ਕ ਸੰਸਾਰਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਾਮ ਤੋਂ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਚੋਣ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਰਾਹੀਂ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਪਰਿਵਾਰ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ, ਸਰਬੱਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਰਾਹ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਰੱਬ ਦਾ ਦਿੱਤਾ ਰਾਹ ਹੈ- ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੀ ਜ਼ਾਤ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਰਾਹ ਉਤੇਂ ਤੁਰਨ ਵਾਲੇ ਬੰਦੇ 'ਆਸ਼ਕ' ਰੱਬ ਦੇ ਵਰੋਸਾਏ ਹੋਏ ਹਨ- ਖ਼ੁਦਾਈ ਬੰਦੇ। ਇਉਂ ਇਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਪਰਖ ਦਾ ਪੈਮਾਨਾ ਹੈ। ਹਰ ਜਣਾ-ਖਣਾ ਇਸ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਤੁਰ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਰਾਹ ਕਰੜੀ ਅਗਨੀ-ਪਰੀਖਿਆ ਮੰਗਦਾ ਹੈ- 'ਇਸ਼ਕ ਨਾ ਹੋਇ ਹਾਫ਼ਿਜ਼ਾ, ਬਾਝੋਂ ਮੌਤ ਮਰੇ' ਜਾਂ 'ਸਿਰ ਦਿੱਤਿਆਂ

ਬਾਝ ਨਾ ਇਸ਼ਕ ਪੱਕੇ, ਨਾਹੀ ਏਹੁ ਸੁਖਾਲੀਆਂ ਯਾਰੀਆਂ ਵੇ।' ਇਸ਼ਕ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਐਵੇਂ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਇਕ ਵਿਦਰੋਹੀ ਮੁੱਲ ਸੀ; ਬੰਦੇ ਦੀ ਨਿਜਾਤ ਦਾ, ਸਰਬੱਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਥਾਪਤੀ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦਾ ਸੀ, ਉਸਦੀਆਂ ਜੜਾਂ ਖੁਰਚਦਾ ਸੀ। ਸੋ ਇਹ ਸਥਾਪਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਕਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮੀ-ਨਾਇਕ ਪੀਰਾਂ ਦੇ ਥਾਪੜੇ ਅਤੇ ਕਾਜ਼ੀ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਜਿੱਤ ਕੇ ਵੀ ਹਾਰਦੇ ਹਨ। ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਦੁਖਾਂਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਰ ਕੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀਆਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾਉ ਦੀ ਸਹੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਆਸ਼ਕਾਂ ਦੀ ਹਾਰ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਮੌਤ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਜਿੱਤ ਵਜੋਂ ਚਿਤਰ ਕੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਗ ਵਿਚ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੀ ਸੰਭਾਵੀ ਹਾਰ ਵੱਲ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਸ਼ਕਾਂ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਮੌਤ ਬਾਅਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੂਹਾਨੀ ਮੇਲ ਸੰਕੇਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫ਼ਿਊਡਲ ਦੀ, ਉਸਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਦੀ ਹਾਰ ਹੈ।

ਇਸ ਸਾਰੀ ਚਰਚਾ ਦਾ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਿਵੇਂ ਸਥਾਪਤ ਫ਼ਿਊਡਲ ਬਣਤਰ ਦੇ ਹਰ ਅੰਗ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਉਸਾਰੂ ਤੇ ਲੋਕ-ਹਿਤ-ਮੁਖੀ ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਸੁਹਜ-ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਨਕਾਰਣ ਕਰਕੇ ਨਵੇਂ ਸਾਹਿਤਕ ਮਾਨਦੰਡਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਲਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ, ਨੈਤਿਕ, ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਪਾਰਗਾਮੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਤਰੁੰਡ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ।

5

ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਸਿੰਘ ਸਭਾਈ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੇ ਮਨੋਰਥ, ਕਾਵਿ ਦੀ ਦਿੱਬ-ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਆਵੇਸ਼ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ-ਕਾਵਿ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਦਿ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਕੁਝ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਉਲਟ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਸੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਤਰੇਕ ਦੀ ਮੁਦਰਾ ਅਪਣਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਅਪਸਾਰਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਕਾਰਨ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਮਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਥਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਨੈਤਿਕ ਧਰਾਤਲ ਉਪਰ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ *'ਰਾਣਾ ਸੂਰਤ ਸਿੰਘ'* ਅਤੇ *'ਗੰਗਾ ਰਾਮ'* ਤੇ *'ਫੁੰਡਿਆ ਤੋਤਾ'* ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਰਾਜਸੀ ਸੰਕਟ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸਦੇ ਪਰਮਾਰਥੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰੰਕੇ ਮੂਲ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾ

ਦੀ ਮੁਦਰਾ ਆਪਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ *'ਗੰਗਾ ਰਾਮ'* ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਤਾਂਘ ਨੂੰ ਸਮੂਹਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ 'ਅਰਦਾਸ' ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੁਗਤ ਦੁਆਰਾ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਉਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ *'ਫੁੰਡਿਆ ਤੋਤਾ'* (**ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਹਾਰ**) ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਤਾਂਘਦੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਾਬਰਾਂ ਅਗੇ ਸਿਰ ਸੁੱਟ ਦੇਣ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਪਾ ਨਾ ਤੋਤਿਆ ਰੌਲਾ ਤੇ ਸ਼ੋਰ ਏਥੇ
ਧੌਣ ਸੁਟ ਤੇ ਧਰਾ ਸਮਾ ਵੀਰਾ।

ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਸੰਦਰਭ ਅਧਿਆਤਮਕ ਹੋਣ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਬਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਮਾਨਵੀਕਰਣ ਰਾਹੀਂ ਉਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਿੱਗਰ ਸੱਚ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਵਾਉਣ ਉਤੇ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਿੱਗਰ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ 'ਨਿਰਾ ਨੂਰ' ਜਾਂ 'ਅਣਡਿੱਠਾ ਰਸਦਾਤਾ' ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਮਲਾਂ ਦੀ 'ਧਰਮਸਾਲ' ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ 'ਵਰਜਤ-ਵਾੜੀ' ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਮਲਾਂ ਦੀ 'ਧਰਮਸਾਲ' ਕਹਿਕੇ 'ਹਸੰਦਿਆਂ ਖੇਡੰਦਿਆਂ ਵਿਚਿ ਹੋਇ ਮੁਕਤਿ', ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭ ਰਸਾਂ-ਕਸਾਂ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਸੰਜਮ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਮਾਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਉਥੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਕਾਖਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਦਮਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਜੋ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਿਰਜਨ-ਸਰੋਤ ਨਿੱਗਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਨੈਤਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਉਹ ਵਿਤਰੇਕਤਾ ਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਆਧਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਅਪਸਾਰਵਾਦੀ ਨਿਰਵਰਤੀ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਅਪਸਾਰ ਦਾ ਇਹ ਵੇਦਾਂਤੀ ਮਾਰਗ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਿੱਖ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਥਿਆਰ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਟੇਕ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਝੌਤੇ ਉਪਰ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਨੇ 'ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਉਠਦੀ ਸਿੱਖ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਬੁਲਾਰਾ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਸਲੇ (ਸਾਰ) ਦੀ ਥਾਂ ਉਸਦੇ ਸਰਲ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਅਮਲ ਦੀ ਥਾਂ ਕੇਵਲ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰਹੁਰੀਤ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਪ੍ਰਤੀ ਰੁਚਿਤ ਸੀ।

ਬੇਸ਼ਕ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੇ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ,

ਪਰ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਗਾਡੀ ਰਾਹ ਉਤੇ ਤੁਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਛੰਦਾ-ਬੰਦੀ ਦਾ ਤਿਆਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਭਾਵੁਕ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੁਚੇਤ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸੁਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ- 'ਪੂਰਨ ਨਾਥ ਜੋਗੀ', 'ਸੋਹਣੀ ਦੀ ਝੁੱਗੀ', 'ਗਾਰਗੀ', 'ਹੀਰ ਤੇ ਰਾਂਝਾ' ਅਤੇ 'ਸੋਹਣੀ ਦਾ ਬੁਤ' ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਮਿੱਥਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਸੁਚੇਤ ਕਵੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਉਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਦਿੱਬਤਾ ਦੇ ਜ਼ਹੂਰ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਅਚੇਤ ਰਹੱਸਮਈ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੁਮਾਂਟਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਉਹ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਯਤਨ ਦੀ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਦੀ ਥਾਂ ਆਖ-ਮੁਹਾਰੀ ਸਹਿਜ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨਾਲੋਂ ਉਸਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਮੂਲਕ ਪੱਖ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਉਪਰ ਬਲ ਦੇ ਕੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪਾਸਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਸੰਪਰਦਾਇਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਦੇ ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਲਈ ਮਾਨਵੀ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨਿਆ ਨਾ ਰੱਬ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੈ, ਨਾ ਧਰਮ ਅਤੇ ਨਾ ਕਲਾ। ਉਹ ਧਰਮ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਵਾਂਗ ਕਲਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮ-ਪਛਾਣ, ਆਤਮ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਉਥਾਨ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਮਨੁੱਖੀ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਦੇ ਦਮਨ ਦੀ ਥਾਂ ਨਿਰਬੰਧਨ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਤ 'ਪੂਰਨ ਨਾਥ ਜੋਗੀ' ਅਤੇ 'ਗਾਰਗੀ' ਆਦਿ ਕਾਵਿ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਅਤੇ ਮਰਿਯਾਦਾਗਤ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਖੁੱਲ੍ਹ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੂਰਨ ਨਾਥ ਜੋਗੀ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰੰਪਰਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਹੀ ਅਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਰਾਣੀ ਸੁੰਦਰਾਂ ਦੇ ਸੱਚੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਬੰਧਨ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਥਾਗਤ ਸੰਜਮ ਦੇ ਘੇਰੇ ਅੰਦਰ ਉਸ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਜਿਹਾ ਜਜ਼ਬਾ ਵੀ ਕੈਦ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ: 'ਸੁੰਦਰਾਂ! ਰਾਣੀਏ, ਉਚੇ ਪਿਆਰ ਵਾਲੀਏ/ਖੋਹ ਨਾ ਖੁੱਲ੍ਹ ਮੇਰੀ, ਪਿਆਰ ਤੇਰਾ ਸੁੱਚਾ, ਮੈਂ ਮੰਨਦਾਂ/ਪਰ ਜੀਅ ਘਬਰਾਉਂਦਾ, ਆਕਾਸ਼ ਦੀ ਬਾਹਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਤੇਰੇ ਬਾਹੀਂ ਪੈਣਾ/ਮੈਨੂੰ ਸਭ ਕੁੱਝ ਕੈਦ ਜਿਹੀ ਦਿਸਦੀ... ।' (ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੈਦਾਨ) 'ਗਾਰਗੀ' ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਰੂਹ ਨੂੰ ਕੱਪੜਿਆਂ ਦਾ ਕੱਜਣ ਵੀ ਗਵਾਰਾ ਨਹੀਂ, ਉਸਦੀ ਧੁਰੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਆਤਮਾ ਤੜਪ ਕੇ ਕੂਕ ਉਠਦੀ ਹੈ, ''ਕੂੜ ਕਪੜੇ ਪਾਂਦਾ/ਸਭ ਕਪੜਾ ਕੂੜ ਕੂੜ ਹੈ।'' ਜੇ ਪ੍ਰੋ: ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਆ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਜਮ ਵੀ ਬੰਧਨ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ

ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕੇਵਲ ਉਸਦੀ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਤਬੀਅਤ ਨਹੀਂ, ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਮਾਣਨ ਦੀ ਇਹ ਸੁਰ ਸਮਕਾਲੀ ਕੌਮੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਧੁਨੀ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਮੁੜ ਪਸ਼ੂ ਥੀਣ ਦੀ' ਲੋਚਾ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਆਤਮ-ਸੋਝੀ ਰਾਹੀਂ 'ਆਪਣਾ ਮੁੱਲ' ਪਾਉਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਕਾਲੇ ਪਾਣੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਲੌਕਿਕ ਸੱਚ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰੱਬ ਜੇ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਕੇਂਦਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਉਸਦੇ ਮਾਨਵ ਕੇਂਦਰ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਲੌਕਿਕ ਸੱਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦਾ ਕੋਈ ਸੱਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਕ ਨਾ ਕੋਈ ਆਦਿ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਨਾ ਕੋਈ ਪਰਾ-ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ। ਕਾਵਿ ਨਾ ਕਵੀ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਹੈ, ਨਾ ਪਾਠਕ ਦੇ ਰੋਗ-ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਸਾਧਨ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਦੋਹਾਂ ਵਾਸਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋ ਕੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦਾ (ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਬਦਲਣ ਦਾ) ਵਸੀਲਾ ਹੈ। ਉਹ ਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਮਾਜਕ-ਰਾਜਸੀ ਮਸਲਿਆਂ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘੀ ਰੁਮਾਂਸ ਵਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਵੀ ਕੱਟ ਮਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਸਮਾਜਕ-ਰਾਜਸੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲੈਣ ਲਈ ਅਹੁਲਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ 'ਰਹੱਸ' ਅਤੇ 'ਰੁਮਾਂਸ' ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਕ ਧਰਾਤਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਕੌਮੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਰਾਜਸੀ ਮਾਹੌਲ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਕਾਰਣ 'ਸਰਬ ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲੇਖਕ ਸੰਘ' (1936 ਈ.) ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਰੰਗ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ ਜਾਣ ਲਗ ਪਈ ਸੀ, ਜਿਸਨੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਸਾਮੰਤੀ ਭਾਵ-ਸੰਸਕਾਰਾਂ, ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਕਾਰਨ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ ਦੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵੀ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਰਲ ਗੱਡ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਪਰ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ ਤੇ ਮਧਵਰਗੀ ਰੁਮਾਂਸ ਦੀ ਧੁੰਦ ਘਟਦੀ ਗਈ; ਇਹ ਕਵੀ ਵਧੇਰੇ ਯਥਾਰਥਮੁਖੀ ਹੁੰਦੇ ਗਏ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਮੋਹ-ਭੰਗ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ, ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਸੁਰ ਉਚੀ ਹੁੰਦੀ ਗਈ।

ਰਾਜਨੀਤਕ ਜਾਗਰਣ ਦੀ ਉਪਜ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਪੂਰਵਲੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸੁਚੇਤ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੀ

ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਪੂਰਵਲੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਨਿਖੇਧ ਕਹਿਣਾ ਹੀ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕਮਿਉਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਉਪਰ ਹੀ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਕਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਲਹਿਰ ਉਦਾਰਵਾਦੀ, ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸੀ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਮੁਹਾਜ਼ ਸੀ। ਇਸ ਸਾਹਿਤਕ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਅਜੇਹੇ ਲੇਖਕ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ, ਜਿਹੜੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਲਹਿਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸਦੀ ਇਤਿਹਾਸ- ਮੁਖ ਪਹੁੰਚ ਕਰਕੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਕਲਪ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਵਾਂਗ ਸਦਾ ਸਥਿਰ ਗਤੀਹੀਨ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਹੋਰ ਚੰਗੇਰੇ ਤੇ ਉਚੇਰੇ ਰੁਖ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਸੁਚੇਤ ਮਨੁੱਖੀ ਅਮਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਆਧਾਰ-ਸਰੋਤ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਕ ਅਨੁਭਵ-ਸਾਰ ਦੇ ਮੁਖ ਦਵੰਦਾਂ ਦੀ ਸੁਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ, ਨਾ ਦਿੱਬਤਾ ਦਾ ਜ਼ਹੂਰ ਹੈ, ਨਾ ਬੇਰੋਕ ਭਾਵ-ਉਛਾਲਾ, ਨਾ ਭਾਵ-ਵਿਰੇਚਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਸ਼ਿਲਪ-ਘਾੜਤ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਿਰਤ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਇਲਹਾਮ ਮੰਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਨ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਮਾਰਕਸੀ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਫਰਾਇਡ-ਯੁੰਗ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਈ ਹੈ। ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਗਤੀ ਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ 'ਸ਼ਾਸਤਰ' (ਸੰਵਾਦ) ਅਤੇ 'ਸ਼ਸਤਰ' (ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਥਿਆਰ) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਨਾਤਨੀ ਅਤੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਚਾਰ ਅਤੇ ਨਾਹਰੇ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਅਨਿਖੜ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ। ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਪਰਣਾਈ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਰਲ, ਸੰਚਾਰ-ਮੁਖੀ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਣਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਸੀ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ 'ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੰਗ ਅਨੁਸਾਰ' ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਭੁੱਲ-ਭਲਾਈਆਂ ਅਤੇ ਰੂਪਕ-ਸੁਹਜ ਦੀ ਥਾਂ ਸਿੱਧੀ ਪੱਧਰੀ ਲੋਕ-ਕਾਵਿਕ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਕਵੀ ਨੂੰ ਸਿਆਸੀ ਫਿਲਾਸਫ਼ਰ ਜਾਂ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸਦੀ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਵਾਰਸ ਕਹਿਣਾ ਹੀ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣਿਕ

ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ, ਸਾਮੰਤੀ ਭਾਵ-ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜਕੜ, ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਨਾਲ ਓਪਰੀ ਹਮਦਰਦੀ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸਤਹੀ ਸਮਝ ਕਾਰਨ ਭਾਵੇਂ ਮੁਢਲੇ ਪੜਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਾਰ ਵਾਲੇ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਰਹੇ,ਪਰ ਮਾਰਕਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਚੇਤ/ਅਚੇਤ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੇ ਜਨਤਕ ਸੰਗਠਨਾਂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਕਾਰਣ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਕੌਮੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਉਭਰੇ ਲੋਕ-ਮੁਹਾਜ਼ ਦੇ ਭਾਰੂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਪੜਾਅ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਲੋਕ-ਹਿੱਤ ਮੁਖੀ, ਉਸਾਰੂ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੇਖ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਭਾਰਤੀ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਦੀ ਉਸਾਰੂ ਰੁਚੀ ਦਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਉਤਰ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ ਕਲਾ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ।

ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ-ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਰੁਮਾਂਸਵਾਦ, ਮਕਾਨਕੀ ਦੁਹਰਾਅ ਅਤੇ ਕਲਾਹੀਣ ਨਾਹਰੇਬਾਜ਼ੀ ਵਾਲੇ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਨਿਖੇਧ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਅਜੇਹੀ ਪਹਿਲੀ ਸੁਚੇਤ ਕਾਵਿਕ ਲਹਿਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਮਵਿਥ ਤੁਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮਕਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ -ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਨਵੇਂ ਮਾਪਦੰਡ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਮਨੋਰਥ ਸਨਅਤੀ ਯੁੱਗ ਦੇ ਨਵੇਂ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਾਵਿ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਮਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਸੀ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ 'ਪਰੰਪਰਾ', 'ਪ੍ਰਯੋਗ', 'ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲਤਾ', ਅਤੇ 'ਆਤਮ-ਪ੍ਰਗਟਾ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ। 'ਪਰਪੰਰਾ' ਤੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਭਾਵ ਸਾਂਝੇ ਲੱਛਣ ਰੱਖਦੀਆਂ ਪਰਪੱਕ ਹੋਈਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂੜੀਆਂ ਦੇ ਦੁਹਰਾਉ ਤੋਂ ਹੈ, ਜੋ ਨਵ-ਸਿਰਜਨਾ ਲਈ ਗਲ-ਘੋਟੂ ਸਿਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂੜੀਆਂ ਦੇ ਮਕਾਨਕੀ ਦੁਹਰਾਉ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਉਹ 'ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲਤਾ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। 'ਪ੍ਰਯੋਗ' ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕਵੀ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਵਿਚਕਾਰ ਭਾਵ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਾਂਝ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਲਾਤਮਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵੀ ਜਦੋਂ ਕਲਾ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾ ਸਾਧਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ 'ਆਤਮ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਨਿਜਤਵ ਤੋਂ ਨਹੀਂ। ਉਹ 'ਆਤਮ' ਵਿਚ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਨਿਜ ਤੇ ਪਰ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਆਤਮ ਬਾਰੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੀਗਲ ਦੇ (concrete universal) ਸੰਕਲਪ ਉਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਨਿਜੀ ਹੈ, ਪਰ ਕਲਾਕਾਰ ਇਹ ਅਨੁਭਵ

ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਸਮੂਹਿਕ ਜਾਂ ਸਰਵ ਵਿਆਪੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮੰਨਣ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਕਾਵਿ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਦੂਜੇ ਤੱਤਾਂ ਵਾਂਗ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਇਕ ਤੱਤ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਵੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਨੁਕਤਾ-ਨਿਗਾਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਅੰਗ-ਅੰਸ਼ ਵਜੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਲੋੜ ਤਕਨੀਕੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਜਿਥੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸਰਲ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਮੰਨਣ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ, ਉਥੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਕਿ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬਦਲਦੇ ਆਰਥਕ ਆਧਾਰ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਸਮਾਜਕ ਪਰ-ਉਸਾਰ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਤੋਂ ਅਸਮੱਰਥ ਹੈ। ਸਨਅਤੀ ਯੁੱਗ ਦੇ ਇਸ ਨਵੇਂ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਯਥਾਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਯੂਰਪ ਦੇ ਸਨਅਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਅਤਿ-ਵਿਕਸਤ ਦੇਸਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਮੰਨਣ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਣਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਗ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਯੂਟੋਪੀਅਨ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਤੋਂ ਤੀਹ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਅੱਜ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਮਹਾਂ-ਨਗਰੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਸ਼-ਮਾਤਰ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਡੇਰਾ ਹਿੱਸਾ ਆਧੁਨਿਕ ਮਹਾਂ-ਨਗਰੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਹਿਮ, ਕੁੰਠਾ, ਵਿਸ਼ਾਦ, ਵਿਸੰਗਤੀ, ਨਿਰਾਸ਼ਾ, ਬੇਵਸੀ ਅਤੇ ਸੰਤਾਪ ਦੇ ਕਰੁਣਾਰਥੀ ਚਿਤਰਣ ਤਕ ਸੀਮਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਨਅਤੀ ਯੁੱਗ ਦੇ ਨਵੇਂ ਮਹਾਂ-ਨਗਰੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਜਟਿਲਤਾ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਦਾਹਵਿਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਆਪਣੀ ਆਤਮ-ਮੁਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਮਨੋ-ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਚਿਤਰਣ ਤਕ ਸੀਮਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਹ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ-ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਤੱਤ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣੀ ਭਾਂਤ ਦੇ ਰੁਮਾਂਸਵਾਦ ਦੇ ਤਿਆਗ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਮੁਖੀ ਹੋਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸੋਮਾ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਗ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਇਸਦੇ ਸੰਚਾਲਕ ਦਾਹਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਸਦਾ ਆਧਾਰ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ-ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਅਗਵਾਈ ਟੀ. ਐਸ. ਈਲੀਅਟ ਅਤੇ ਐਜ਼ਰਾ ਪਾਉਂਡ ਵਰਗੇ ਬੁਰਜੁਆ ਕਵੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ

ਕਾਵਿ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਮੁਖ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਇਸਦਾ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ, ਆਤਮ-ਨਿਸ਼ਟ ਅਤੇ ਅਣਵਿਗਿਆਨਕ ਸੁਭਾਅ ਹੈ। ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਪਰਦੇ ਉਹਲੇ ਇਹ ਕਵੀ-ਚਿੰਤਕ ਆਪਣੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਮਾਰਕਸੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰਲਗੱਡ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਅਸਲੋਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਤਮ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮੰਨ ਕੇ, ਵਸਤੂ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਥਾਂ ਮਨੋ-ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਨਿਮਨ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਉਪਰ ਬਲ ਦੇ ਕੇ ਅਤੇ ਕਵੀ ਦੇ ਵਾਦ-ਮੁਕਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਬੁਰਜੁਆ ਕੂਟਨੀਤੀ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਕੇ ਇਹ ਕਵੀ-ਚਿੰਤਕ ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਕਲਾ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਵਾਲੇ ਨੈਤਿਕ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਹੀ ਮੁੱਖ ਮੋੜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਲੁਕਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਮੱਧਵਰਗੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਤਰੇਕ ਦੀ ਮੁਦਰਾ ਅਪਣਾ ਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਬਹਾਲ ਰੱਖਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕ **ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ** ਦਾ ਇਹ ਵਿਅੰਗਾਰਥੀ ਕਾਵਿ-ਕਥਨ ਖ਼ੁਦ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਉਪਰ ਹੀ ਵਿਅੰਗ ਹੋ ਨਿਬੜਿਆ ਹੈ :

> ਕਿਉਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਵਿਘਨ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਬਣਾਂ?
> ਪੀਂਘ ਦੇ ਰੱਸੇ ਤੋਂ ਵੀ ਜਦ ਡਰ ਰਿਹਾ।

ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਾਂਗ ਜੁਝਾਰ-ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਵੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਨ। ਨਕਸਲਵਾੜੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅੰਦੋਲਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਕਤਰ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਮਨੋਰਥ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਸੀ, ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਣਾ ਤਾਂ ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਸਰਗਰਮੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚੰਡ ਕਰਨ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਮਾਤਰ ਹੀ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਫ਼ਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੀ, ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਉਹ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਦੀ ਸਿਜਰਣਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਰਹੇ। ਜੁਝਾਰ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦੀ ਕਾਵਿਕ-ਦਸਤਵੇਜ਼ ਨਹੀਂ। ਫੇਰ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਵਡੇਰਾ ਹਿੱਸਾ ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੇਧ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਿਆਸੀ ਨਿਰਣਿਆਂ ਨੇ ਜੁਝਾਰ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ। ਜੁਝਾਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ, ਕਵੀ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਸਿੱਧੀ ਭਾਗੀਦਾਰੀ

ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਹਥਿਆਰ ਬੰਦ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਤੱਤ ਫੱਟ ਰਾਜਸੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਜੁਝਾਰ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਕਵੀ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਹਿਤ ਲਈ ਜੂਝਦੇ ਗੁਰੀਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ 'ਸ਼ਸਤਰ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ। 'ਲੋਕ-ਯੁੱਧ' ਵਿਚ ਬੰਦੂਕਧਾਰੀ ਯੋਧੇ ਵਾਂਗ ਸਰਗਰਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਕਵੀ ਦੀ ਇਸ ਨਵੀਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੇ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਪਰੰਪਰਕ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਪਰਿਪੇਖ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ। ਜੁਝਾਰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਜਾਂ ਮਨੋ-ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਬਜਾਏ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਰਨ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ। ਜੁਝਾਰ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਭਾਰੂ ਬੁਰਜੁਆ ਰੁਝਾਨ ਨੂੰ ਠੱਲ ਪਾਉਣ ਲਈ ਹਰ ਖੇਤਰ ਦੇ ਬੁਰਜੁਆ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ ਲਈ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਅਪਣਾਇਆ ਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਵੇਂ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸਿਰੰਜਨਾ ਕੀਤੀ। ਜੁਝਾਰ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਮੁਖ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਤਾ ਸ਼ੋਸ਼ਨਕਾਰੀ ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਬੁਰਜੂਆ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫ਼ਰਤ, ਰੋਹ, ਬੇਪ੍ਰਤੀਤੀ ਅਤੇ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਰੁਖ ਇਖਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬੁਰਜੁਆ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਜੜ੍ਹ ਖੋਖਲੇ ਅਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲਾਂ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਇਹ ਸੁਰ ਸਨਸਨੀਖੇਜ਼ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਰੌਦਰ ਭਾਂਸ਼ਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬੁਰਜੁਆ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਹਰ ਰੂਪ ਨੂੰ ਤਹਿਸ-ਨਹਿਸ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਏ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਜੁਝਾਰ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ 'ਦਹਿਸ਼ਤੀ ਵਿਸਫੋਟ' ਕੀਤਾ। ਜੁਝਾਰ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਦੇਸ਼, ਦੇਸ਼ ਪਿਆਰ, ਭਾਰਤ, ਕੌਮੀਅਤ, ਜਮਹੂਰੀਅਤ, ਕਾਨੂੰਨ; ਸੰਵਿਧਾਨ, ਜੰਗ, ਅਮਨ, ਵੋਟ, ਪਾਰਲੀਮੈਂਟ, ਨਿਆਂ ਪਾਲਕਾ, ਕੌਮੀ ਠੰਡਾ, ਸ਼ਹੀਦ, ਕਵਿਤਾ, ਸ਼ਬਦ, ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਕਵੀ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ/ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਫ਼ੋਟਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਬੁਰਜੂਆ ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸੁਚੇਤ ਨਕਾਰਣ ਦਰਅਸਲ ਸੱਤਾ ਉਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਵਰਗ ਦੇ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜੇ ਦਾ ਨਕਾਰਣ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿਤਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਸਿਰਜੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਚੇਤਨਾ ਉਤੋਂ ਕਾਬਜ਼ ਕਲਚਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਧੂੜ ਲਾਹੁਣ ਲਈ ਜੁਝਾਰ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਬੁਰਜੁਆ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਦਹਿਸ਼ਤੀ ਵਿਸਫੋਟ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ 'ਕਾਊਂਟਰ ਕਲਚਰ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਉਸਾਰੂ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਤਾਂ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸੰਚਾਰ-ਯੁਕਤ ਬਣਾਇਆ ਅਤੇ ਦੂਜਾ, ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ-ਬਿੰਬ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ। ਜੁਝਾਰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬੁਰਜੁਆ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲੈਣ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਜਿਸਦਾ ਚੇਤਨ ਉਦੇਸ਼ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੇ ਕਲਾ-ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਕੀਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ

ਕਰਕੇ ਕਲਾ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਾਉਣਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਕਲਾ ਸਮਾਜਕ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੀ, ਪਰ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਗ ਦੀ ਸਹੀ ਸੋਝੀ ਦੁਆਰਾ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਚੰਗੇਰੇ ਅਤੇ ਉਸਾਰੂ ਬਦਲ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਣ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੁਹਜ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਤਰਕ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਕਲਾ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਕਲਾ–ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆਂ ਕਰਨਾ ਹੈ।' ਜੁਝਾਰ ਕਵੀ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਬੁਰਜੁਆ ਕਾਵਿ–ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਤਨਜ਼ੀਆ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਸੀ, ਕਿ ''ਮੈਥੋਂ' ਆਸ ਨਾ ਰੱਖਿਓ ਕਿ ਮੈਂ ਖੇਤਾਂ ਦਾ ਪੁੱਤ ਹੋ ਕੇ/ਤੁਹਾਡੇ ਚਗਲੇ ਹੋਏ ਸੁਆਦਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗਾ।'' (**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**) ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ, ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਮਨਾਂ ਉਤੋਂ ਬੁਰਜੁਆ ਕਲਾ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜੇ ਦੀ ਛੱਟ ਲਾਹੁਣ ਦੀ ਇਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਜੁਝਾਰ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਹੀ ਨਿਭਾਈ।

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਯੁੱਗ-ਪ੍ਰਵਰਤਕ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ੍ਰ ਸਗੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੁਨਰ-ਜਾਗ੍ਰਤੀ ਦੇ ਦੂਤ ਵਾਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਉਸਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਏਨੀ ਤੇਜੱਸਵੀ ਅਤੇ ਲਿਖਤਾਂ ਏਨੀਆਂ ਵਿਚਾਰ ਉਤੇਜਕ ਸਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕੀਕਰਣ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿਤੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਧਰਮ, ਭਾਸ਼ਾ-ਨੀਤੀ ਅਤੇ ਵਿਦਿਅਕ ਨੀਤੀ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਨੁਹਾਰ ਦੇਣ ਲਈ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਝੰਡਾ-ਬਰਦਾਰ ਵਾਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵੱਲੋਂ ਧਰਮ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਆਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਦਰਪੇਸ਼ ਚੁਨੌਤੀਆਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਚੀਫ਼ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ, ਖਾਲਸਾ ਟ੍ਰੈਕਟ ਸੁਸਾਇਟੀ, ਪੰਜਾਬ ਐਂਡ ਸਿੰਧ ਬੈਂਕ, ਸਿੱਖ ਐਜੂਕੇਸ਼ਨਲ ਸੁਸਾਇਟੀ, ਸੈਂਟਰਲ ਖਾਲਸਾ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਵਿਦਿਆਲਾ, ਸੈਂਟਰਲ ਖਾਲਸਾ ਯਤੀਮ ਖਾਨਾ ਅਤੇ ਸੈਂਟਰਲ ਸੂਰਮਾ ਸਿੰਘ ਆਸ਼ਰਮ ਆਦਿ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੱਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਆਰਥਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਤੇ ਵਿਦਿਅਕ ਨੀਤੀ ਨੂੰ ਸਿੱਧੀ ਚੁਨੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਭਾਵੇਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਰਗਰਮ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਲਿਆ, ਪਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅਕਾਲੀ ਅਤੇ ਕੌਮੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਬਣੀਆਂ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਖੁਫ਼ੀਆਂ ਰੀਪੋਰਟਾਂ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਤੇ ਬਾਗੀ ਸਿੱਖ ਨੇਤਾ ਗਰਦਾਨਿਆ ਗਿਆ। ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਤਮ-ਮਗਨ ਤੇ ਏਕਾਂਤ-ਪ੍ਰੇਮੀ ਸੁਭਾਅ ਕਾਰਨ ਭਾਵੇਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਰਗਰਮੀ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦੇ ਪਰਮਾਰਥਕ ਮਸਲਿਆਂ ਵੱਲ ਕੇਂਦਰਤ ਰੱਖੀ, ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਸੁਚੇਤ ਸੀ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੌਮ ਦਾ ਪਰਮਾਰਥਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਕਾਸ ਉਸਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਉੱਨਤੀ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। 'ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ' ਦੇ ਸੰਪਾਦਕੀ ਲੇਖਾਂ ਅਤੇ 'ਖਾਲਸਾ ਟ੍ਰੈਕਟ ਸੁਸਾਇਟੀ' ਦੁਆਰਾ

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਅਨੇਕਾਂ ਟ੍ਰੈਕਟਾ ਵਿਚ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੁਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਨਿਘਾਰ ਲਈ ਉਹ ਕੇਵਲ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਦੋਸ਼ੀ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਝਾਤ ਮਾਰਨ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਦੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਲਹਿਰਾਂ ਵਾਂਗ ਉਹ ਕੇਵਲ ਆਤਮ-ਰੱਖਿਆ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਸਲਾਹ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ,ਕੌਮਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਉਸਾਰੂ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਮਸ਼ਵਰਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਸਮਾਂ ਧੱਕੇ ਦਾ ਨਹੀਂ ਅਕਲ ਦਾ ਹੈ' ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਦਰਪੇਸ਼ ਚੁਨੌਤੀਆਂ ਦੇ ਹਾਣੀ ਬਣਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਵਿਕਾਸ ਬਾਰੇ ਪੁਨਰ-ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਲੋੜ ਵੱਲ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦੀ ਆਤਮਕ ਅਮੀਰੀ, ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵਿਦਿਅਕ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਨੀਤੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੀ ਨਵ-ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਉਸਦੇ ਫਿਕਰ ਕਿੰਨੇ ਵੱਡੇ ਅਤੇ ਸੁਹਿਰਦ ਸਨ, ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਉਸਦੀਆਂ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਹਨ:

- ਉੱਨਤੀ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: ਵਿਵਹਾਰਕ ਅਤੇ ਪਰਮਾਰਥਕ। ਪਰਮਾਰਥਕ ਉੱਨਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੌਮ ਦਾ ਬਣਨਾ ਅਤੇ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਉੱਨਤੀ ਬਿਨਾ ਤਰੱਕੀ ਅਰ ਅਟੱਲਤਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਖਾਲਸਾ ਕੌਮ ਵੱਲ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਵੱਲੋਂ ਗਰਾਉ ਭਾਸਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਵਾਸਤੇ ਤਾਂ ਅਖ਼ਬਾਰਾਂ, ਉਪਦੇਸ਼ਕ, ਟਰੈਕਟ ਅਰ ਧਾਰਮਿਕ ਕਮੇਟੀਆਂ ਕੁਝ ਯਤਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਵਿਵਹਾਰਕ ਤਰੱਕੀ ਵਾਸਤੇ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ।......... ਖਾਲਸਾ ਕੌਮ ਵਿਚ ਹਰ ਪੇਸ਼ੇ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ। ਦੋ ਚਾਰ ਬਾਤਾਂ ਪਰ ਸਾਡੀ ਰੋਟੀ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਖੇਤੀ ਬਾੜੀ, ਦੂਜੇ ਫ਼ੌਜੀ ਨੌਕਰੀ, ਤੀਜੀ ਕਿਰਤ ਕਾਰੀਗਰੀ, ਚੌਥੇ ਵਪਾਰ ਜੋ ਕੇਵਲ ਨਾਂ-ਮਾਤਰ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੋਹਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਵਿਚ ਸਿੰਘਾਂ ਨੂੰ ਤਰੱਕੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੰਮ ਜੋ ਅਸੀਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕੱਚੇ-ਪਿੱਲੇ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਫੌਜੀ ਜੀਵਨ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਬੇਸ਼ਕ ਉੱਤਮ ਹੈ, ਪ੍ਰਰ ਖੇਤੀ ਬਾੜੀ, ਕਾਰੀਗਰੀ ਅਤੇ ਵਪਾਰ ਬੜੇ ਨਿਕੰਮੇ ਹਨ। ਜਿੰਨੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚੋਂ ਸਿੰਘ ਜ਼ਿਮੀਦਾਰ 10 ਰੁਪਏ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਕੱਢਦੇ ਹਨ ਯੂਰਪ ਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਉਸਤੋਂ ਦੁੱਗਣੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ। ਅਰ ਅਸੀਂ ਲਕੀਰ ਦੇ ਫਕੀਰ ਬਣੇ ਹੋਏ ਪੁਰਾਣੇ ਦਸਤੂਰਾਂ ਉਤੇ ਅੱਖਾਂ ਮੀਟੀ ਤੁਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ।
- ਈਸਾਈਆਂ ਨੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਪੈਰ ਪਸਾਰੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਤਰੀਕਾ ਪੋਥੀਆਂ, ਪਰਚੇ, ਟਰੈਕਟ ਛਾਪ ਕੇ ਵੰਡਣੇ ਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਈਸਾਈਆਂ ਦਾ ਡੇਰਾ ਲੱਗਾ ਹੋਊ, ਉਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੁਸਤਕ ਭੰਡਾਰ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਨੂੰ ਕਿੱਡਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਆਰੀਆਂ ਵੱਲ ਤੱਕੋ, ਜਿਥੇ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਉਥੇ ਆਰੀਆ ਪੁਸਤਕਾਂ। ਬ੍ਰਹਮੂਆਂ ਵੱਲ ਤੱਕੋ ਜਿਥੇ

ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ ਉੱਥੇ ਬ੍ਰਹਮੋ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ, ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਤੱਕੋ ਜਿਥੇ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਉਥੇ........। (ਉਦਰਿਤ ਡਾ. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਪੰਨੇ 35, 36)

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸਿੱਖ-ਪੰਥ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਲੇਖਕ ਸੀ। ਪੰਥ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਅਮੀਰੀ ਲਈ ਉਸਨੇ ਸਿੱਖ ਵਿਦਿਅਕ ਨੀਤੀ ਨੂੰ ਘੜਨ, ਵਿਦਿਅਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਪੋਥੀ-ਕਲਚਰ (book-culture) ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਅਹਿਮ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੱਤਾ। ਪੰਥ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਉੱਨਤੀ ਲਈ ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਰਮਾਏ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਲਈ 'ਪੰਜਾਬ ਐਂਡ ਸਿੰਧ ਬੈਂਕ' ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਅਹਿਮ ਯੋਗਦਾਨ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਉਸਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਏਨਾ ਉਸਾਰੂ, ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਆਯਾਮੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ ਦੇ ਉਦੈ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਹੀ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਅੰਦਰ 'ਸੰਤ-ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ' ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋ ਗਿਆ। ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਅਤੇ ਮੁਲਖ ਰਾਜ ਆਨੰਦ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਉਸਨੂੰ 'ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਨਵ-ਜਾਗ੍ਰਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ' ਕਹਿ ਕੇ ਵਡਿਆਇਆ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਨਵਾਂ ਵੇਗ ਦਿੱਤਾ। ਉਸਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ 'ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਭਾਈ' ਦਾ ਲਕਬ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਨੇ ਜਿਥੇ ਉਸਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪੱਧਰ ਤੇ ਮਾਨਤਾ ਦੁਆਈ ਉੱਥੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਇਹ ਆਭਾ-ਮੰਡਲ ਉਸਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਉਜਾਗਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੋੜਾ ਵੀ ਬਣਿਆ।

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯੋਗਦਾਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਸੰਕਟਾਂ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦਵੰਦਾਂ, ਭ੍ਰਾਂਤੀਆਂ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕ ਪੂਰਵ-ਗ੍ਰਹਿਾਂ, ਚੇਤ-ਅਚੇਤ ਜਾਤੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅਸਲੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਸਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ਕਿ ਉਸਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਵੀ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਦੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸੋ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਗੱਲ ਉਸਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ, ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਸਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨ ਦੇਹੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸੰਕਰਾਂਤੀ ਕਾਲ ਦਾ ਮੱਧਵਰਗੀ ਲੇਖਕ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਲਿਖਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਉਦੋਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਤਿੱਖੀਆਂ ਰਾਜਸੀ, ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਬਰਤਾਨਵੀ

ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਡੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਅਮਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ, ਉਸਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਤ ਸਾਮੰਤਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਯੁੱਗ ਦਾ ਮੁੱਖ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦਵੰਦ ਪਤਨਮੁਖੀ ਸਨਾਤਨੀ ਸਾਮੰਤਕ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਉਭਰ ਰਹੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੇਵਲ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੱਤਾ ਦਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਨੇ ਰਾਜਨੀਤਕ-ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਉਪਜ-ਸੰਬੰਧਾਂ, ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਵਰਗ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ ਇਸ ਮੂਲ ਭੂਤ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਪਰ-ਉਸਾਰ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਸਨਾਤਨੀ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ, ਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ-ਪੱਧਤੀ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਇਆ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਸ ਯੁੱਗ ਦਾ ਮੁੱਖ ਦਵੰਦ ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ-ਕੇਂਦਰਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਤਕਨੀਕੀ ਅਤੇ ਉਦਯੋਗਿਕ ਵਿਕਾਸ, ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਉਤਪਾਦਨ-ਵਿਧੀ ਤੇ ਉਪਜ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਪਦਾਰਥਕ ਉੱਨਤੀ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਵਿਦਿਅਕ ਨੀਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਰਿਤ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਨਾਲ ਭਾਰਤ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕੀਕਰਣ ਦਾ ਜੋ ਅਮਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਉਸਨੇ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਮੱਧਵਰਗ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਵਿਕਾਸ ਮੁਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਨ। ਉੱਜਲ ਭਵਿੱਖ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਇਹ ਮੱਧ ਵਰਗ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਸਹਾਨੁਭੂਤੀ ਰਖਦਾ ਸੀ। ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੌਕੇ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀ ਦਾ ਇਕ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਪਹਿਲੂ ਵੀ ਸੀ। ਇਹ ਸੀ ਲੁਕਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਆਕ੍ਰਮਣ ਰਾਹੀਂ ਗੁਲਾਮ ਮੁਲਕਾਂ/ਕੌਮਾਂ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀ। ਈਸਾਈਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਨੀਤੀ ਦਰਅਸਲ ਗੁਲਾਮ ਕੌਮਾਂ/ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਆਤਮ-ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਰਾਜਸੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੱਕੀਆਂ ਕਰਨ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਸੀ। ਇਸ ਰਣਨੀਤੀ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ/ਖੇਤਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਲਈ ਗੰਭੀਰ ਸੰਕਟ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ। ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਕੌਮੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਲਈ ਚਿੰਤਤ ਭਾਰਤੀ ਮੱਧਵਰਗ ਨੇ ਰੱਖਿਆਤਮਕ ਪੈਂਤੜਾ ਅਪਣਾਇਆ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ, ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ, ਅਹਿਮਦੀਆ ਲਹਿਰ, ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ, ਨਾਮਧਾਰੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਮਿਸ਼ਨ ਆਦਿ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੂਹਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਅਤੀਤਮੁਖੀ, ਕੱਟੜ ਸਨਾਤਨੀ ਤੇ ਕਬੀਲਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਇਹ ਲਹਿਰਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣੀਆਂ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬਰਤਾਨਵੀ

ਸਾਮਰਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫ਼ਰਤ ਅਤੇ ਰੋਹ ਜਗਾ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕੌਮੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅੰਦੋਲਨ ਵਿਚ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਜਨਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ/ਪ੍ਰਸਾਰ ਕੀਤਾ। ਦੁਬਿਧਾ ਗ੍ਰਸਤ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀ ਰਲਗੱਡ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਉਸਾਰੂ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਉਸ ਦੁਬਿਧਾ ਗ੍ਰਸਤ ਮੱਧਵਰਗ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਲੇਖਕ ਹੈ, ਜੋ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੌਕਿਆਂ ਕਰਕੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੂਮਤ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨੀਤੀ ਕਰਕੇ ਉਸਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਵੀ ਸੀ। ਆਪਣੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤੀ ਭਾਵ-ਬੋਧ ਕਰਕੇ ਅਤੀਤ ਮੁਖੀ ਸੀ ਪਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਧੀ ਤੇ ਉਪਜ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਿਲੀ ਆਰਥਿਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਕਾਰਨ ਚੰਗੇਰੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਆਸਵੰਦ ਵੀ ਸੀ। ਉਸਦੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦੁਵੱਲੀ ਝਾਕ ਸੀ। ਪਦਾਰਥਕ ਉੱਨਤੀ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਰਾਹਤ ਲਈ ਉਹ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਆਤਮ-ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਕੌਮੀ ਗੌਰਵ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਰਕਾਰ ਤੋਂ ਚਿੰਤਤ ਸੀ। 1857 ਦੇ ਗਦਰ ਦੀ ਨਾਕਾਮੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿਸੇ ਸੰਗਠਿਤ ਜਨ-ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਉਹ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਾਮਰਾਜ ਨਾਲ ਸਿੱਧੀ ਟੱਕਰ ਲੈਣ ਤੋਂ ਵੀ ਝਿਜਕਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਟੇਕ ਕਿਸੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਝੌਤੇ ਉਪਰ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਸਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀਆਂ ਰਹਿਮਤਾਂ ਦੇ ਜਸ-ਗਾਣ ਰਾਹੀਂ ਜਿਥੇ ਸਥਾਪਤੀ ਪੱਖੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ, ਉਥੇ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਤੇ ਕੌਮੀ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜਨਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਲਈ ਉਪਰਾਲੇ ਕੀਤੇ।

ਸੰਕਰਾਂਤੀ ਕਾਲ ਦੇ ਦੁਬਿਧਾ-ਗ੍ਰਸਤ ਮੱਧਵਰਗ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਚਨਾ-ਸੰਸਾਰ ਸਨਾਤਨੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਯੁੱਗ-ਬੋਧ ਦੇ ਤਣਾਉ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਹ ਦਵੰਦ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਤੇ ਪੁਰਾਣੇ, ਅਤੀਤ ਤੇ ਵਰਤਮਾਨ, ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਮਨੁੱਖ, ਸਵਰਗ ਤੇ ਧਰਤੀ, ਕਬੀਲਾ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ, ਮਨੁੱਖੀ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਦੇ ਦਮਨ ਤੇ ਸਪੂਰਤੀ ਅਤੇ ਹੋਸ਼ ਤੇ ਮਸਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਕਰਾਂਤੀ ਕਾਲ ਦੀ ਇਸ ਰਲਗੱਡ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਹੀ ਡਾ. ਜਸਵੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ 'ਜਟਿਲ ਚੇਤਨਾ' ਵਾਲਾ ਕਵੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ 'ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਫ਼ਿਊਡਲ ਅਤੇ ਬੁਰਜੁਆ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਨ ਹੈ।' (Punjabi Literature in Perspective) ਸੰਕਰਾਂਤੀ ਕਾਲ ਦੀ ਮਿਸ਼ਰਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿਚ ਕਈ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ; ਜਿਵੇਂ-ਸੁਭਾਅ ਵੱਲੋਂ ਉਹ ਏਕਾਂਤ-ਪ੍ਰੇਮੀ ਹੈ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਕਬੀਲਾ ਜਾਂ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਮੁਖੀ। ਸੰਵੇਦਨਾ ਉਸਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਹੈ ਪਰ ਯੁੱਗ-ਚੇਤਨਾ ਸਨਾਤਨੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ

ਆਧੁਨਿਕੀਕਰਣ ਵਿਚਕਾਰ ਭਟਕਦੀ ਹੈ। ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕੀਕਰਣ ਦਾ ਚਾਹਵਾਨ ਹੈ। ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖੋਂ ਸਨਾਤਨੀ ਸਾਮੰਤੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਜਾਗ੍ਰਤੀ ਦਾ ਮੋਢੀ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਉਹ ਵਿਵਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਨਾਵਾਦੀ ਹੈ। ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਵੱਜੋਂ ਉਹ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ਮਈ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅੰਮਲੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਹਕੂਮਤ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਟਕਰਾਅ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਸੰਕਰਾਂਤੀ ਕਾਲ ਦੇ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਤਰੁੰਡ ਕੇ ਦੇਖਣ ਕਾਰਨ ਹੀ ਕੁਝ ਆਲੋਚਕ ਉਸਦੇ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ (ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ) ਪੱਖੋਂ ਉਹ ਅਤੀਤਮੁਖੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰੂਪਕ ਪੱਖੋਂ ਨਵੀਨ। ਇਹ ਆਲੋਚਕ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਰੂਪ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੇ ਬਲ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੰਕਰਾਂਤੀ ਕਾਲ ਦੀ ਰਲਗੱਡ ਚੇਤਨਾ ਵਾਂਗ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਵੀ ਨਿਰੰਤਰ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੇ ਨਿਰੰਤਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਣਾ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਉਥਾਨ ਹਿਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਕ ਚੇਤੰਨਭਾਵੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਹ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਚੀਫ਼ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ ਜੇਹੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਬੁਲਾਰਾ ਵੀ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਹਿਤ ਉਸਨੇ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਨੂੰ ਠੁਕਰਾ ਕੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਅਤੇ ਪੱਤਰਕਾਰੀ ਦਾ ਕਿੱਤਾ ਚੁਣਿਆਂ। ਵਿਸ਼ਾਲ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੋਣ ਖਾਤਰ ਹੀ ਉਸਨੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਬ੍ਰਿਜ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲਿਖਣ ਦੇ ਰੁਝਾਣ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲਿਖਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਤੋਂ ਬੇਮੁੱਖ ਹੋਏ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲਿਖਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨ ਵਾਸਤੇ ਉਸਨੇ 'ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ' ਦੇ ਸੰਪਾਦਕੀ ਲੇਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਮੁਹਿਮ ਚਲਾਈ। ਸਿੱਖ ਪੁਨਰ-ਜਾਗ੍ਰਤੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਹਿਤ ਲਿਖਣ ਨੇ ਉਸਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾ-ਚੋਣ, ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਸੰਬੋਧਨ-ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਦੇਸ਼-ਮੁੱਖਤਾ ਨੇ ਉਸਦੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ। ਸਿੱਖ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਦੀ ਲਹਿਰ ਨੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਲਈ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਾਠਕ-ਵਰਗ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਮਾਨਤਾ ਦੁਆਈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਨੇ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਵੀ ਕੀਤਾ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਉਸਦੇ ਭਰਾ ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰ-ਗਰਭਿਤ ਹੈ; ਕਿ, ''ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸਾਹਿਤਯ ਸਿੱਖੀ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਗੂੜ੍ਹਾ ਸੰਬੰਧ

ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤਯ ਸੰਨ 1873 'ਚ ਚੱਲੀ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਣ ਦੀ ਅਕਾਲੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਕਾਰਨ।' (ਕਲਮ ਦੀ ਕਰਾਮਾਤ, ਪੰਨਾ 215)

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਵੀ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ 'ਮਟਕ ਹੁਲਾਰੇ' (1922 ਈ.) ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਕਾਵਿ-ਰੰਗ ਸੁੰਦਰਤਾ' ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਕਵੀ-ਚਿਤ, ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ, ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਬਾਰੇ ਉਹ ਚੇਤ/ਅਚੇਤ- 'ਫੁਹਾਰਾ' (ਮਟਕ ਹੁਲਾਰੇ), 'ਗੁਲਦਾਉਦੀਆਂ ਆਈਆਂ' (ਬਿਜਲੀਆਂ ਦੇ ਹਾਰ), 'ਰਸ, ਰਸੀਆ ਰਸਾਲ', ਵਾਂਸ ਦੀ ਟੋਰੀ', 'ਤੂੰਹੋਂ ਬੂਟੀ ਏ ਲਾਈ ਸੀ', 'ਪ੍ਰੀਤ ਦੀ ਉਘਾੜ' (ਮੇਰੇ ਸਾਈਆਂ ਜੀਓ), 'ਕੋਮਲ ਉਨਰ ਗੁੰਗਾ ਕਿ ਬੋਲਦਾ' (ਸਾਹਿਤਕ ਕਲੀਆਂ) ਅਤੇ 'ਲਿਖਾਰੀ ਨੂੰ' (ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ, ਜਿਲਦ 65 ਅੰਕ 40) ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਹ ਟਿਪਣੀ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੀ ਹੈ; ''ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸਿਧਾਂਤ ਖੋਜਣ ਲੱਗਿਆਂ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਬੜਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ...... ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸਿਧਾਂਤ ਗੁਰੂ-ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਤੇ ਵਧਿਆ ਫੁੱਲਿਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।'' (ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਅਭਿਨੰਦਨ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨੇ 218-19)

ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਾ-ਮੰਡਲ ਭਾਵੇਂ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਵਿਚ 'ਬੌਧਿਕ ਅਨੁਭਵ' ਦਾ ਤਿਆਗ ਅਤੇ 'ਵਿਸਮਾਦੀ ਅਨੁਭਵ' ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੈ, ਜੋ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲੇ ਰੁਮਾਂਚਿਕ/ਸਰੋਦੀ ਤੱਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਥਾਂ ਵਲਵਲੇ ਅਤੇ ਹੋਸ਼ਾਂ ਨਾਲੋਂ ਮਸਤੀ ਉਪਰ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਡਾ. ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਉਪਰ ਪੱਛਮੀ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ''ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਵਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਆਧਾਰ ਗੁਰਮਤ ਦਰਸ਼ਨ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਧੀ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਵਿਲੱਖਣ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿੰਬਮਾਲਾ ਵਿਅਕਤਿਗਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਸੂਫੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਵੇਦਾਂਤ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਰੁਮਾਂਸਵਾਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।'' (ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਰਚਨਾਵਲੀ, ਜਿਲਦ ਪਹਿਲੀ, ਪੰਨਾ ii) ਇੰਜ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਵਿਚ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਦੈਵੀ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਜਾਂ ਪਰਮ-ਸੱਤਾ ਦਾ ਝਲਕਾਰਾ ਕਹਿਣਾ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ

ਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਹੈ, ਜੋ ਸਨਾਤਨੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਤੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਲਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਦੀ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵੱਲ ਵਾਰ ਵਾਰ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ 'ਕਵਿਤਾ' ਅਤੇ 'ਸੁਹਜ' ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ 'ਕਾਵਿ ਰੰਗ-ਸੁੰਦਰਤਾ' ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪਾਠ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾਈ ਉੱਚੇ ਨਛੱਤ੍ਰੀਂ ਵਸਦੀ,
ਆਪਣੇ ਸੰਗੀਤ ਲਹਿਰੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਲਸਦੀ,
ਇਕ ਸ਼ਾਮ ਨੂੰ ਏ ਉਥੋਂ ਹੋਠਾਂ ਪਲਮਦੀ ਆਈ,
ਰਸ ਰੰਗ ਨਾਲ ਕੰਬਦੀ ਸੰਗੀਤ ਥਰਥਰਾਈ-
ਜਿਉਂ ਤ੍ਰੇਲ ਤਾਰ ਪ੍ਰੋਤੀ ਜਿਉਂ ਆਬ ਮੋਤੀਆਂ ਦੀ.....
ਕੋਮਲ ਗਲੇ ਦੀ ਸੁਰ ਜਿਉਂ ਝਣਕਾਰ ਸਾਜ਼ ਦੀ ਜਿਉਂ
ਝਰਨਾਟ ਰੂਪ ਵਾਲੀ ਤਾਰੇ ਡਲਕ ਜਿਉਂ ਛਾਈ।
ਜਿਉਂ ਮੀਂਡ ਥਰਕੇ ਖਿਚਿਆਂ, ਖਿਚ ਖਾ ਮੈਂ ਰੂਹ ਜੋ ਕੰਬੀ-
ਹੁਸਨਾਂ ਦੇ ਰੰਗ ਲਹਿਰੇ ਰਸਝੂੰਮ ਇਕ ਝੁਮਾਈ.....
ਇਕ ਸਰੂਰ ਸਿਰ ਨੂੰ ਆਯਾ ਇਕ ਤਾਰ ਸਿਰ ਝੁਮਾਈ
ਪੁੱਛਿਆ ਅਸਾਂ, ''ਹੇ ਸੋਹਣੀ! ਤੂੰ ਆਪ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈਂ
''ਹੀਰੇ ਜਵਾਹਰ ਵਾਂਙੂ ਟਿਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂ ਤੂੰ ਨਾਹੀਂ?''.....
ਬੋਲੀ ਓ ਥਰਥਰਾਈ ਲਰਜ਼ੇ ਵਜੂਦ ਵਾਲੀ :-
''ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਕੂੰਦ ਦਸ ਤੂੰ ਟਿਕਦੀ ਕਿਵੇਂ ਟਿਕਾਈ?''
''ਲਸ ਦੇ ਕੇ ਕਿਰਨ ਸੂਰਜ ਲਰਜ਼ੇ ਦੇ ਦੇਸ ਜਾਵੇ''
''ਸੁਰ ਰਾਗ ਦੀ ਥੱਰਾਂਦੀ ਕਿਸ ਨੇ ਹੈ ਬੰਨ੍ਹ ਬਹਾਈ?''
''ਉਲਕਾ ਆਕਾਸ਼ ਲਿਸ਼ਕੇ ਚਮਕਾਰ ਮਾਰ ਖਿਸਕੇ''
''ਜੁੱਸਾ ਧਨੁਖ ਅਕਾਸ਼ੀ ਕਿਸ ਨੇ ਟਿਕਾ ਲਿਆ ਈ।''.....
''ਚਮਕਾਰ ਰੰਗ ਦੇਣਾ ਰਸ ਝੂਮ ਵਿਚ ਝੁਮਾਣਾ''
''ਇਕ ਜਿੰਦ-ਛੋਹ ਲਾਣੀ :- ਅਟਕਣ ਨਹੀਂ ਕਿਥਾਈਂ।
''ਲਰਜ਼ਾ ਵਤਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਲਰਜ਼ਾ ਵਜੂਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ''
''ਰੇਖਾ ਅਨੰਤ ਅਟਿਕਵੀਂ ਲਰਜ਼ੇ ਦੇ ਮੱਥੇ ਪਾਈ।''

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਅਸਲਾ ਮਨੁੱਖੀ ਨਹੀਂ, ਦੈਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਉਚੇਰੇ ਰਹੱਸ-ਮੰਡਲ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਯਤਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਆਵੇਸ਼ਮਈ ਛਿਣਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸੋਮਾ ਆਵੇਸ਼ਮਈ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੁਆਰਾ ਦੈਵੀ ਸੁਹਜ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸੁਹਜ ਸਧਾਰਨ ਸੰਸਾਰਕ ਸੁਹਜ ਤੋਂ ਉਚੇਰੀ ਵਸਤੂ

ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਸੁਹਜ ਵਾਂਗ ਮਾਣਿਆ ਜਾਂ ਭੋਗਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕੇਵਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਵੇਸ਼ਮਈ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਕਾਵਿ-ਆਨੰਦ ਛਿਣ-ਭੰਗਰ ਆਨੰਦ ਹੈ ਜੋ ਅਸਮਾਨੀ ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਲਿਸ਼ਕੋਰ ਵਾਂਗ ਅਟਿਕਵਾਂ, ਬੇਰੋਕ ਅਤੇ ਮੂੰਹ-ਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ ਰਸ ਜਾਂ ਆਨੰਦ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਛੁਹ ਲਾਉਣੀ। ਕਵਿਤਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਲੀਲ੍ਹਾ ਦੇ ਗੁੱਝੇ ਰਹੱਸਾਂ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਵਿਸਮਾਦਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਅਰਸ਼ੀ-ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਾਂਗ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਲਈ ਸੁਹਜ ਦਾ ਖ਼ਾਸਾ ਵੀ ਦੈਵੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸੁਹਜ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਛੁਹ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸੁਹਜ ਵੀ ਪਰਮ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਤੇ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾ ਕੇ ਰਸਿਕ ਮਨ ਨੂੰ ਵਿਸਮਾਦਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਲਈ ਸੰਸਾਰਕ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੁਆ ਕੇ ਕਿਸੇ ਉਚੇਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਕਲਾ ਤੇ ਸੁਹਜ ਜੀਵਨ ਦੇ ਗੁੱਝੇ ਰਹੱਸਾਂ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਦਾਤਤਾ ਬਖ਼ਸ਼ਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਸਾਧਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਪਾਸਾਰ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਉਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੋਤ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਦਿੱਬ ਸਰੋਤਾਂ ਉਪਰ ਬਲ ਦੇਣ ਕਾਰਨ ਇਹ ਭੁਲੇਖਾ ਪੈਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ ਕਿ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੇ ਸੂਫੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦੈਵੀ-ਸੰਵੇਦਨ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਹੀ ਅਨੁਸਰਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ (ਆਵੇਸ਼) ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਮਾਜਕ-ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋਰਥ (ਰਸ) ਬਾਰੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜੋ ਨਜ਼ਰੀਆ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਮਿਆਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚਰਿਤਰ ਵੱਲ ਹੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦਿੱਬ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਮਿਆਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਮਨੁੱਖ-ਸਿਰਜਤ ਕਲਾ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵੱਧ ਰਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਅਚੇਤ ਮਨ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਮਨ ਮੱਧਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਕਰੜੀ ਗਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਹੈ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਾਸਾਰੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਸ਼-ਮਾਤਰ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜਗਤ-ਰਚਨਾ ਵਾਂਗ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਕਲਾ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸਰੋਤ ਵੀ ਕੋਈ ਅਣਦਿਸਦੀ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਹੈ। 'ਗੁਲਦਾਊਦੀਆਂ ਆਈਆਂ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸੁਹਜ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਣਾ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਭੋਲੇ ਮਾਲੀ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

ਮਾਲੀ ਆਖੇ: 'ਗਮਲੇ ਵਿਚੋਂ ਉਗ ਉਤਾਹਾਂ ਆਈਆਂ'
ਪਰ ਜੇ ਹੇਠੋਂ ਉਤੇ ਆਈਆਂ, ਚੰਦ-ਮੁੱਖ ਕਿਥੋਂ ਲਯਾਈਆਂ?

ਚੰਦ ਵਸੇ ਅਸਮਾਨੀ ਲੋਕੋ, ਅੰਬਰ ਦੌਰ ਲਗਾਵੇ
ਮਿੱਟੀ ਗਮਲਯਾਂ ਅੰਦਰ ਨਾਹੀਂ, ਚੰਦ ਕਦ ਲੁਕ ਆਵੇ
'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ ਮਹਿਮਾ ਮਾਹਿ' ਹੈ ਅਰਸ਼ੀ ਰੂਪ ਵਸੇਂਦਾ।
ਸੁਹਜ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵੱਸੇ ਓਸ ਥਾਂ, ਘਾੜਤ ਰੂਪ ਘੜੇਂਦਾ।
ਸੁਹਣੀਆਂ ਸਾਡੀਆਂ ਗੁਲਦਾਊਦੀਆਂ, ਓਥੋਂ ਹੋਕੇ ਆਈਆਂ
ਰੂਪ–ਰੰਗ ਇਹ ਫ਼ਬਨ ਅਜੈਬੀ, ਰੂਪ–ਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਲਯਾਈਆਂ
ਭੋਲੇ ਮਾਲੀ! ਗਮਲਯਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੂਰਾਂ ਏ ਨਹੀਂ ਆਈਆਂ।.......
ਇਹ ਰਸ ਸਾਡੀ ਮੇਹਨਤ ਨਾਹੀਂ, ਧਰਤੀ ਇਹ ਰਸ ਨਾਹੀਂ
ਇਹ ਰਸ ਗ਼ੈਬ ਖਜ਼ਾਨਾ ਮਾਲੀ! ਇਹ ਰਸ ਅਰਸ਼ੀ ਭਾਈ।....
ਇਹ ਰਸ 'ਰੂਪ–ਦੇਸ਼' ਦੀ ਆਭਾ, ਇਹ ਰਸ ਧੁਰ ਤੋਂ ਆਈ।......
ਚਾਨਣ ਜਿਵੇਂ ਅਕਾਸ਼ੋਂ ਆਵੇ, ਸ਼ੀਸ਼ਿਆਂ ਤੇ ਪੈ ਦਮਕੇ,
ਤਿਵੇਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਅਰਸ਼ੋਂ ਆਵੇਂ, ਸੁਹਣਿਆਂ ਤੇ ਪੈ ਚਮਕੇ।

ਦਿੱਖ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ 'ਕਵੀ' ਅਤੇ 'ਕਵੀ–ਕਰਮ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। 'ਫੁਹਾਰਾ' 'ਵਾਂਸ ਦੀ ਟੋਰੀ', 'ਰਸ ਰਸੀਆ ਰਸਾਲ', 'ਤੂੰਹੋਂ ਬੂਟੀ ਏ ਲਾਈ ਸੀ' ਅਤੇ 'ਪ੍ਰੀਤ ਦੀ ਉਘਾੜ' ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਮੇਹਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕਵੀ ਨੂੰ ਨਿਰਜਿੰਦ ਹਸਤੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਤਕ ਕਵੀ ਉਪਰ ਦੈਵੀ–ਮੇਹਰ ਨਾਜ਼ਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਹ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਸਮੱਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ 'ਆਪੇ ਰਸੀਆ ਆਪਿ ਰਸੁ ਆਪੇ ਰਾਵਣਹਾਰੁ' ਕਹਿ ਕੇ ਮੂਲ–ਸਿਰਜਕ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਮੂਲ–ਸਿਰਜਕ ਨਹੀਂ, ਉਸਦੀ ਹਸਤੀ ਦੁਜੈਲੀ ਹੈ, ਉਹ ਮੂਲ–ਸਿਰਜਕ (ਪ੍ਰਭੂ) ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਵਜੂਦ ਤੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ 'ਪੈਗੰਬਰ' ਜਾਂ 'ਕਾਸਦ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਹੀ ਸੰਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਪੈਗੰਬਰ, ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਬੁਲਾਇਆ ਹੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਕਵੀ ਲਈ ਪੈਗੰਬਰ ਅਤੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਕਵੀ ਲਈ ਪ੍ਰਿਜ਼ਮ ਜਾਂ Projector ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਚਲਤ ਰਹੇ ਹਨ, ਜੋ ਕਵੀ ਦੀ ਦੁਜੈਲੀ ਜਾਂ ਰੱਬ–ਆਸ਼ਰਿਤ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਨਾਤਨੀ ਤੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕਵੀ–ਕਰਮ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚੋਲਗੀ (Mediation) ਵੱਜੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਅੰਸ਼ ਮਾਤਰ ਹਿੱਸਾ ਕਵੀ (ਮਨੁੱਖ) ਦੀ ਚੇਤਨਾ, ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਉਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ–ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਮਸਲਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨਕ

ਤੇ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਧ ਰਹੇ ਚੇਤ-ਅਚੇਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਤੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਰੋਲ ਨੂੰ ਦੱਬਵੀਂ ਸੁਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਕੇਵਲ ਦਿੱਬ-ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਸੰਵਾਹਕ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਚੇਤੰਨ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਾਣੀ ਵੀ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਦੁੱਖ ਦੇਖ ਕੇ ਉਹ ਪੱਥਰ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਾਜਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਮੱਰਥਾ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ-ਚੋਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੀ ਹੈ। 'ਅਰਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਨਜ਼ਰ' (ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਹਾਰ) ਅਤੇ 'ਫ਼ਰਾਮੁਰਜ਼ ਦੀ ਵਿਲਕਣੀ' (ਮਟਕ ਹੁਲਾਰੇ) ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਹ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੱਬ-ਸਿਰਜਤ ਹੋਂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਿਰਣੈਕਾਰੀ ਇੱਛਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਅਰਸ਼ਾਂ ਵਲ ਨਜ਼ਰ' ਪੜ੍ਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ:

> ਅੱਖੀਆਂ ਜੇ ਘੁਮਿਆਰ ਮੈਂਡੜਾ, ਸਿਰ ਮੇਰੇ ਤੇ ਲਾਂਦਾ,
> ਸਹੁੰ ਅੱਲਾ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਸਦਾ ਮੈਂ, ਅਰਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਰਹਾਂਦਾ,
> ਹੁਣ ਅੱਖਾਂ ਹਨ ਮੱਥੇ ਥੱਲੇ, ਰੁਖ ਏਹਨਾਂ ਦਾ ਹੇਠਾਂ
> ਨੀਵੀਂ ਤੱਕ ਮੇਰੀ ਇਸ ਰੁਖ ਤੋਂ ਜੋਰ ਨ ਪਾਰ ਵਸਾਂਦਾ॥
> ਇਹ ਤਾਂ ਸੱਚ ਅਜ਼ਲ ਨੇ ਅੱਖਾਂ ਸਿਰ ਤੇਰੇ ਨਹੀਂ ਲਾਈਆਂ
> ਪਰ ਗਿੱਚੀ ਦੀਆਂ ਨਾੜਾਂ ਉਸਨੇ, ਲਚਕਾਂ ਦੇ ਦੇ ਪਾਈਆਂ
> ਦਿੱਤੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਨਜ਼ਰ ਦੀ, ਤੱਕੇਂ, ਹੇਠਾਂ, ਉੱਪ੍ਰ ਚੁਫ਼ੇਰੇ-
> ਹੁਣ ਜੇ ਲੋਅ ਉਤਾਹਾਂ ਲਾਵੇਂ, ਤਾਂ ਤੇਰੀਆਂ ਵਡਿਆਈਆਂ॥

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੱਰਥਾ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੇ ਬਲ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਕਰੜੀ ਗਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਮਨ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੱਰਥਾ ਤੇ ਇੱਛਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਦਿੱਸ ਦੈਵੀ ਸੋਮੇ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਧ ਰਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਉਸਦਾ ਅਚੇਤ ਮਨ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਲੌਕਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਵੀ ਸਮੱਰਥਾ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਮਿਥਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਅਚੇਤ ਮਨ ਦਾ ਇਹ ਤਣਾਉ ਉਸਦੇ 'ਕਵੀ' ਅਤੇ 'ਕਵੀ-ਕਰਮ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਹ ਕਵੀ ਨੂੰ 'ਫੁਹਾਰੇ', 'ਬੰਸਰੀ' ਜਾਂ 'ਵੀਣਾ' ਵਾਂਗ ਦੁਜੈਲੀ ਹੋਂਦ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਅਦਿੱਸ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਵੀ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਤੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਰਚਨਾ-ਧਰਮੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੋ ਅਸਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਉਸਦੀਆਂ ਇਹ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ; ਪਹਿਲੀ ਵਿਚ ਦਿੱਬਤਾ ਤੇ ਦੂਸਰੀ ਵਿਚ ਲੌਕਿਕ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸਰੋਤ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਮੈਂ ਸਾਂ ਲੱਕੜੀ, ਤੰਦੀ ਤੇ ਤਾਰ
ਜਿੰਦ ਹੀਣੀ ਸੀ ਮੈਂਡੜੀ ਦੇਹਿ।
ਇਹ ਤਾਂ ਸਾਂਈਆਂ ਦਾ ਜਾਦੂ ਅਮੇਟ,
ਭਰ ਦੇਂਦਾ ਸੀ ਨਾਲ ਸੰਗੀਤ,
ਰਗੋ ਰੇਸ਼ਾ ਮੇਰਾ ਤਾਰ ਤਾਰ
ਤਦੋਂ ਬੋਲਦੀ ਸਾਂ ਪਯਾਰ ਪਯਾਰ
ਫੇਰ ਸਾਂਈਆਂ ਸੀ ਗਾਂਦਾ ਮੈਂ ਨਾਲ
ਮੋਹਿਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਸੁਣਦਾ ਸੰਗੀਤ
ਹਾਂ, ਗਾਂਦਾ ਵਜਾਂਦਾ ਸੀ ਆਪ
ਫੇਰ ਝੂੰਮਦਾ ਸੀ ਆਪੇ ਆਪ
ਰਸ ਲੈਂਦਾ ਸੀ ਆਪ ਰਸਾਲ।
ਵਾਹ ਵਾ ਚੋਜ ਤੇਰੇ, ਮੇਰੇ ਸਾਈਆਂ
ਤੇਰੇ ਗੀਤਾਂ ਦੀਆਂ ਤੈਨੂੰ ਵਧਾਈਆਂ
ਤੂੰਹੋਂ ਗੀਤ ਸੰਗੀਤ ਤੇ ਸੁਆਦ
ਰਸ, ਰਸੀਆ ਤੇ ਆਪ ਰਸਾਲ।
(ਮੇਰੇ ਸਾਈਆਂ ਜੀਓ।)

ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਦੁੱਖ ਦੇਖ ਦੇਖ ਦਿਲ
ਦਬਦਾ ਦਬਦਾ ਜਾਂਦਾ।
ਅੰਦਰਲਾ ਪੰਘਰ ਵਗ ਤੁਰਦਾ
ਨੈਣੋਂ ਨੀਰ ਵਸਾਂਦਾ
ਫਿਰ ਵੀ ਦਰਦ ਨ ਘਟੇ ਜਗਤ ਦਾ
ਚਾਹੇ ਆਪਾ ਵਾਰੋ।
ਪਰ ਪੱਥਰ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆਂ ਜਾਂਦਾ
ਦਰਦ ਦੇਖ ਦੁਖ ਆਂਦਾ।
(ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਹਾਰ)

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਹੀ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਵੀ ਨੂੰ 'ਉਚੀ ਸੁਰਤਿ' ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੇਹਰ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਦਿੱਬ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਵਰੋਸਾਏ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਇਕ ਟ੍ਰੈਕਟ ਵਿਚ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ''ਕਵਿ ਆਦਿ ਉਹ ਲੋਕ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਕੁਦਰਤਨ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਆਮ ਜੀਵਾਂ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਲਾਹੀ ਰੰਗ ਫੇਰੇ ਮਾਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਆਦਿ ਵਿਚ ਖਰਚ ਕਰਕੇ ਬਾਕੀ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਉੱਚੇ ਮੰਡਲਾਂ ਵਲ ਤੱਕਣ ਦੀ ਉਕਸਾਹਟ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।'' ਕਵੀ ਬਾਕੀ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵਨ-ਛੁਹ

ਲਾਉਣ ਵਾਲਾ ਪੈਗ਼ਬਰ ਹੈ, ਜੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਪ੍ਰਪੰਚ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਚਿਤਰ ਰਾਹੀਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਦੇ ਰਹੱਸ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਸੁਹਜ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਦੇ ਸੁਹਜ ਚਿਤਰ ਰਾਹੀਂ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਦੇ ਰਹੱਸ-ਉਦਘਾਟਨ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮਿਥ ਕੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਰਸਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਜਾਂ ਰਹੱਸ-ਬੋਧ ਦੇ ਵਸੀਲੇ ਵਜੋਂ ਤਾਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਕਵੀ ਦੀ ਨੈਤਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਮਨੋਰਥ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਭਾਵੇਂ 'ਦਰਦ ਦੇਖ ਦੁੱਖ ਆਂਦਾ' ਅਤੇ 'ਲਿਖਾਰੀ ਨੂੰ' ਆਦਿ ਇੱਕਾ-ਦੁੱਕਾ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਾਂਗ 'ਰੋਗ-ਵਿਨਾਸ' ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਅਲਪ-ਮਾਤਰ ਹੀ ਹਨ। ਕਲਾ 'ਜਗਤ ਜਲੰਦੇ ਲਈ ਮਲ੍ਹਮ' ਜਾਂ ਤਪਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਲਈ 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੇ ਛਿੱਟੇ' ਬਣੇ ਇਹ ਜਾਣਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਅਮਲ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਪਿੰਜਰੇ ਪਿਆ ਪੰਛੀ', 'ਬੁਲਬੁਲ ਤੇ ਰਾਹੀ', 'ਬਿਸਮਿਲ ਮੋਰ' ਤੇ 'ਫੁੰਡਿਆ ਤੋਤਾ'ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਸੀ ਸੰਕਟ ਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਦਮਨ ਪ੍ਰਤੀ ਹਾਅ ਦਾ ਨਾਹਰਾ ਤਾਂ ਮਾਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਦੀ ਤਾਂਘ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਲੜ ਲਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਟੇਕ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਰਕੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਕੇਵਲ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਹੀ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਇਨਸਾਫ਼ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਮਾਡਲ ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ।

ਜਿਹੜੇ ਆਲੋਚਕ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਲੀਲ ਦਾ ਆਧਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ, ਕਾਵਿ ਦੇ ਦੈਵੀ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਆਵੇਸ਼-ਸਿਧਾਂਤ ਆਦਿ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਹੈ। ਜੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਸੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਮੁਦਰਾ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਥਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਨੈਤਿਕ ਧਰਾਤਲ ਉਪਰ ਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਉਪਰ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ''ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਧਕਾਲੀਨ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਧਰਮ ਦੇ ਪਰਮਾਰਥੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਜਗਤ ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਮੂਹ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ

ਅਧਿਆਤਮਕ ਨੈਤਿਕ ਧਰਾਤਲ ਉਪਰ ਕਰਨਾ ਲੋੜਦੀ ਹੈ।'' (ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ, ਸੰਪ: ਡਾ. ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ 47) ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ 'ਰਾਣਾ ਸੂਰਤ ਸਿੰਘ' ਅਤੇ 'ਗੰਗਾ ਰਾਮ' ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਸੀ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਰਾਜਸੀ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦੇ ਪਰਮਾਰਥੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਚਿਤਰ ਕੇ ਮੂਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਲੋਂ ਹੀ ਅੱਖਾਂ ਮੀਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਤਾਨ ਵਿਧਵਾ ਰਾਣੀ ਰਾਜ ਕੌਰ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਚਿਹਨ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਮਾਲਕ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਗੰਗਾ ਰਾਮ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜੇ ਉਸਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਤਾਂਘ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ 'ਅਰਦਾਸ' ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੁਗਤ ਉਪਰ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤਾਂ 'ਫੁੰਡਿਆ ਤੋਤਾ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਤਾਂਘਦੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜ਼ਾਬਰਾਂ ਅੱਗੇ ਸਿਰ ਸੁੱਟ ਦੇਣ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ:

ਪਾ ਨਾ ਤੋਤਿਆ! ਰੌਲਾ ਤੇ ਸ਼ੋਰ ਏਥੇ
ਧੌਣ ਸਿੱਟ ਤੇ ਧਰਾ ਸਮਾ ਵੀਰਾ।

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰਾਜਸੀ-ਸਮਾਜਕ ਸੰਕਟ ਨੂੰ 'ਧਰਤੀ ਏਸ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਜਰਵਾਣਿਆਂ ਦਾ/ਕਾਹਦਾ ਹੱਕ ਤੇ ਕਾਹਦਾ ਹੈ ਨਿਆਂ ਵੀਰਾ' ਕਹਿ ਕੇ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਬਿਸਮਿਲ ਮੋਰ' ਕਵਿਤਾ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕੌਮੀ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੁਆਰਾ ਮਧੋਲਣ ਦੀ ਵਾਰਤਾ ਹੈ। ਬੇਕਸੂਰ ਸਜ਼ਾ ਭੁਗਤ ਰਿਹਾ ਘਾਇਲ ਮੋਰ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦੇ ਦਮਨ ਦਾ ਚਿਹਨ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਤੇ ਸ਼ੌਕ ਦਾ ਸੁਆਮੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪੜ੍ਹਿਆ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਬਾਬੂ ਨੀਵੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲਾ ਜ਼ਾਬਰ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਸ਼ੌਕ ਖ਼ਾਤਰ ਬੇਗੁਨਾਹਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਰੂਪ ਬਾਬੂ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ ਤੇ ਧੱਕੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਬੂ ਮੋਰਨੀ ਦੇ ਵਿਰਲਾਪ ਕਾਰਨ ਇੱਕਠੇ ਹੋਏ ਪਿੰਡ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕਹਿਰ ਤੋਂ ਭੱਜ ਕੇ ਜਾਨ ਬਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਘਾਇਲ ਮੋਰ ਦੀ ਵਾਰਤਾ ਰਾਹੀਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕੌਮੀ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਲਗ ਰਹੀ ਢਾਹ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਸਮੂਹਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਸੱਦਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਜੇਹੀਆਂ ਇੱਕਾ-ਦੁੱਕਾ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੁਰ ਨਹੀਂ। ਉਸਦੀ ਮੁੱਖ ਚਿੰਤਾ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਹਾਰੀ ਹੋਈ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ, ਵਿਸ਼ਾਦ ਅਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਦੀ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਮੋੜ ਕੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਾਰ ਤੇ ਵਿਗੋਚੇ ਦੀ ਇਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਤਮ-ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਦੀ ਯਾਤਰਾ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਲ ਮੋੜਾਂ ਜਾਂ ਅਤੀਤ ਵਲ ਝੁਕਾਅ ਵਰਤਮਾਨ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਸੰਨਿਆਸ ਦਾ ਸੌਖਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। 'ਰਾਣਾ ਸੂਰਤ ਸਿੰਘ' ਵਿਚ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣਾ ਰਾਜ-ਭਾਗ ਤੇ ਕੌਮੀ ਗੌਰਵ ਗੁਆ ਚੁੱਕੀ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਰਾਣੀ ਰਾਜ ਕੌਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂ ਰਾਣੀ ਰਾਜ ਕੌਰ ਦਾ ਆਪਣੇ ਮਰ ਚੁੱਕੇ ਪਤੀ ਨਾਲ ਮੇਲ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ; ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਆਪਣੇ ਗੁਆਚੇ ਰਾਜ ਅਤੇ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਵਿਧਵਾ ਅਤੇ ਨਿਰਸੰਤਾਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਰਾਣੀ ਰਾਜ ਕੌਰ ਕੋਲ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਕੋਈ ਸੁਪਨਾ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਕੇਵਲ ਬੀਤ ਚੁੱਕੇ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਤੇ ਵਿਗੋਚੇ ਨੂੰ ਘੱਟ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ ਤੇ ਹਾਰੀ ਹੋਈ ਸਿੱਖ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਸਾਹਮਣੇ ਵੀ ਇਹੋ ਰਾਹ ਸੀ, ਆਪਣੇ ਗੌਰਵਮਈ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਿਮਰਤੀ ਦਾ ਅਤੇ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਦੁਆਰਾ ਆਤਮ-ਸੋਝੀ ਤੇ ਆਤਮ-ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ। 1857 ਈ. ਦੇ ਗ਼ਦਰ ਦੀ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਟੁੱਟ ਚੁਕੇ ਭਾਰਤੀ ਮੱਧਵਰਗ ਵਾਂਗ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸਾਹਮਣੇ ਵੀ ਇਕੋ ਇਕ ਰਾਹ ਸੀ, ਸਮਝੌਤੇ ਦਾ, ਮਾਲਕ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦਾ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਚੇਤ/ਅਚੇਤ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਰਉਂ ਰੁਖ਼' (ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਹਾਰ) ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਤੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦਿੱਖ ਦੀ ਸਾਂਝ ਕਾਰਨ ਆਲੋਚਕ ਅਕਸਰ ਇਸ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮੂਲ ਸੰਦਰਭ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਬਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਉਸਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਿੱਗਰ ਸੱਚ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਵਾਉਣ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਿੱਗਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ 'ਨਿਰਾ ਨੂਰ' ਜਾਂ 'ਅਣਡਿਠਾ ਰਸਦਾਤਾ' ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਮਲਾਂ ਦੀ 'ਧਰਮਸ਼ਾਲ' ਕਹਿਕੇ ਇਸ ਧਰਤੀ ਦੇ ਸਭ ਰਸਾਂ-ਕਸਾਂ ਨੂੰ ਭਰਪੂਰਤਾ 'ਚ ਮਾਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਗਤ ਇਕ ਵਰਜਿਤ-ਵਾੜੀ ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਬਦੀ ਤੋਂ ਤਾਂ ਹੀ ਬਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਭੋਗਣ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਦਮਨ ਕਰ ਲਵੇ।' (ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਸਾਹਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਪੰਨੇ-94 99)

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਜੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਸਰੋਤ ਨਿੱਗਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਨੈਤਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਵਿਤਰੇਕਤਾਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲੋਂ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਅਪਸਾਰਵਾਦੀ ਫਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਅਪਸਾਰ ਦਾ ਇਹ ਵੇਦਾਂਤੀ ਮਾਰਗ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਿੱਖ ਬੁਰਜੂਆਜ਼ੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ 'ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ' ਅਤੇ 'ਚੀਫ਼ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ' ਵਰਗੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ, ਦਾ

ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਥਿਆਰ ਸੀ। ਇਸ ਸਿੱਖ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੀ ਟੇਕ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਝੌਤੇ ਉਪਰ ਸੀ। ਮੱਧਵਰਗੀ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਬਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਹੀ ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ ਦਰਦ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ 'ਨਿੱਜ–ਭਾਵੀ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਪ੍ਰਤੀ ਪਲਾਇਣਮੁਖੀ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪਲਾਇਣਮੁਖਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ ਦਰਦ, 'ਉਸਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਹੱਥੋਂ ਹਾਰੀ ਹੋਈ ਰਾਜਾ ਤੇ ਸਰਦਾਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। (ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਚੋਣਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ, ਪੰਨਾ 113)। ਵਿਵਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕੌਮੀ ਤੇ ਸਿੱਖ ਰਾਜਸੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਸੀਨਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਠਰੇ, ਸੰਕੋਚੇ ਤੇ ਬੇਵੱਸ ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਂ ਉਹ ਤੱਥ ਹਨ, ਜੋ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ। ਭਾਂਜਵਾਦੀ ਅੰਤਰ ਮੁਖਤਾ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਿੱਖ ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਦਾ ਮੁਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜਾ ਤੇ ਰਣਨੀਤੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਖਰੇਂਵੇਂ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

> ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਿੱਖੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਚਾਰਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਸਿੱਖੀ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਧਕਾਲੀਨ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਬੜਾ ਗੰਭੀਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਗੁਰੂਆਂ ਦਾ ਸਿੱਖ–ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਹੋਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਅਮਲ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ਸ਼ੀਲ ਰਹੇ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਮਾਜਕ–ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੋਰ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਲੋਕ–ਹਿਤੂ ਪੈਂਤੜੇ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਸੁਭਾ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨੀ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਬੁਰਜੁਆ ਹੋ ਰਹੀ ਫ਼ਿਊਡਲ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਅਤੇ 'ਸਿੰਘ ਸਭਾ', 'ਚੀਫ਼ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ' ਵਰਗੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਚਾਰੀ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸਿੱਖੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿਤਾਂ ਅਨੁਕੂਲ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਸਲੇ ਦੀ ਥਾਂ ਰਹੁ–ਰੀਤਾਂ ਤਕ ਸੀਮਤ ਸੀ।
>
> (ਵਿਰਸਾ ਤੇ ਵਰਤਮਾਨ, ਪੰਨੇ 22–23)

ਭਾਵੇਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਆਧੁਨਿਕ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਧ ਰਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਲੌਕਿਕ, ਸਰੀਰਕ–ਮਾਨਸਿਕ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਧਰਤੀ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਤੇ ਸਮਝਣ ਵਲ ਅਹੁਲਦਾ ਤਾਂ ਹੈ, ਪਰ ਉਸਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਵ ਰੱਬ ਅਤੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ 'ਰੱਬ' ਤੇ 'ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ' ਦੀ ਟੇਕ ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ ਤੇ ਹਾਰ ਚੁੱਕੀ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਤੇ ਭਾਵੁਕ ਵਿਗੋਚੇ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਪਰ ਉਸਦਾ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਇਹ ਪਰਮਾਰਥੀ ਮਾਰਗ ਦਰਪੇਸ਼ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਧਾਨ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਇੱਛਾ–ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਰੋਲ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ–ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਅਧਿਆਤਮਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਇਤਿਹਾਸ

ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰਗਰਮ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਨੂੰ ਮਨਫ਼ੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਬਾਹਰੇ ਸੋਮਿਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਕਲਾ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਖਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਮਲ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰਗਰਮ ਭਾਗ਼ੀਦਾਰੀ ਨੂੰ ਖਾਰਜ ਕਰਨਾ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਮੱਧਵਰਗ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜਾ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਲੋੜ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਅਜੇਹੇ ਬੇਵੱਸ, ਸੰਕੋਚੇ ਤੇ ਕਰੁਣਾ-ਜਾਚਕ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਾਨਵੀ-ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਸੁੰਗੜੇ ਤੇ ਸਰਾਪੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਉਸਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਅਮੋੜ, ਵਿਦਰੋਹੀ, ਡੁੱਲ੍ਹ ਡੁੱਲ੍ਹ ਪੈਂਦੇ ਵੇਗਮੱਤੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ; ਉੱਥੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਭਾਵਨਾ-ਸੰਸਾਰ ਤੀਬਰ ਕਾਮਨਾਵੰਤ, ਪਰ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਸ-ਭੋਗ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ, ਠਰੇ ਤੇ ਸੰਕੋਚੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਤੀਬਰ ਸਰੀਰਕ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦਾ ਗਲਾ ਘੁੱਟ ਕੇ ਜੀਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਚਾਰਾ ਨਹੀਂ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੀ ਰਾਜਸੀ ਤਾਕਤ ਤੇ ਜਾਹੋ-ਜਲਾਲ ਗੁਆ ਚੁੱਕੀ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਕੋਲ 'ਦੜ ਵੱਟ ਕੇ' ਜਿਉਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕੋਈ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਅਜੇਹੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ 'ਭਾਣਾ ਮੰਨਣ' ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਹੀ ਇਕ ਸਹਾਰਾ ਬਚਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ 'ਦੜ ਵੱਟ-ਕੇ' ਜਿਉਣ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਮੱਧਵਰਗ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਬੁਲਾਰਾ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਬ ਦਾ ਭਾਣਾ ਹੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਮਿਆਂ ਬਾਰੇ ਉਹ ਦਬਵੀਂ ਸੁਰ ਵਿਚ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਕਾਵਿ: ਰੱਬ ਦੀ ਬੇਦਖ਼ਲੀ

ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵੇਗਮੱਤੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ, ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਰੂਪਕ–ਬੰਧਨ ਦੀ ਮੁਥਾਜੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਵਿਭਿੰਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਬਹੁ–ਪੱਖੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਭਾਵੇਂ ਉਸਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕਈ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਆਪਣੀ ਸਰਬਗ੍ਰਾਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਤਮਸਾਤ ਕ੍ਰਰਕੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਦੇਣ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਰਿਹਾ। ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਾਂਗ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ ਵੀ ਬਹੁ–ਰੰਗੀ ਅਤੇ ਬਹੁ–ਆਯਾਮੀ ਹੈ। ਇਕ ਟਕਸਾਲੀ ਸਿੱਖ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਜੰਮੇ–ਪਲੇ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਈ ਧਰਮ ਬਦਲੇ। ਜਾਪਾਨੀ ਬੁੱਧ ਮਤ, ਸਵਾਮੀ ਰਾਮ ਤੀਰਥ ਦੇ ਵੇਦਾਂਤੀ ਸੰਨਿਆਸ ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸਨੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਈ, ਰਹੁ–ਰੀਤੀ ਬੰਧੇਜ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਧਿਅਨ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਧਰਮ ਉਸ ਲਈ ਸੰਸਥਾਈ ਰਹੁ–ਰੀਤ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਰਿਹਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਅਤੇ ਮੂਲਵਾਦੀ ਸੋਚ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਬਹੁ–ਧਰਮ ਅਨੁਭਵ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਅਨ, ਖੁੱਲ੍ਹੇ–ਖੁਲਾਸੇ ਜਪਾਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਤਿ ਨੇੜਲੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਰਮ–ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਨੇ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਬਖ਼ਸ਼ੀ। ਉਸਨੇ ਨੀਤਸ਼ੇ, ਬਰਗਸਾਂ, ਵਾਲਟ ਵਿੱਟਮੈਨ, ਡਾ. ਮੁਹੰਮਦ ਇਕਬਾਲ ਅਤੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਲੋਅ ਵਿਚ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦ ਵੀ ਰਚਾਇਆ। ਇਕ ਸੁਚੇਤ ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਰਚਨਾ–ਧਰਮੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦਾ ਰਵਈਆ ਪਿਛਲੱਗਤਾ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਸੰਦੇਹਵਾਦੀ ਆਤਮਿਕ ਜਗਿਆਸੂ ਵਾਲਾ ਸੀ। ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੂਪਕ–ਭੇਖ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਕਠੋਰਤਾ ਦੇ ਬੰਧੇਜ ਤੋਂ ਆਕੀ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪਕ–ਬੰਧਨ ਦੀ

ਪ੍ਰਵਾਹ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਨਾ ਭਾਸ਼ਾਈ–ਬੰਧਨ ਦੀ। ਬਹੁ–ਵਿਧਤਵ(pluralism) ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਚਿੰਤਨ, ਰਚਨਾ, ਜੀਵਨ–ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੂਤਰ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ–ਕਾਵਿ, ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸੂਫ਼ੀ–ਕਲਾਮ,ਅਮਰੀਕਨ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ, ਜਰਮਨ, ਫ਼ਰਾਂਸੀਸੀ, ਰੂਸੀ, ਜਾਪਾਨੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ, ਉਰਦੂ ਅਤੇ ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਕਬੂਲੇ, ਪਰ ਉਸਨੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਗਾਡੀ– ਰਾਹ ਤੇ ਤੁਰਨ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕੀਤਾ। ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਸੀ :

> ''ਮੈਂ'' ਦਾ ਗੀਤ ਗਾਇਆ ਜਰਮਨੀ ਦੇ ਨਿਤਸ਼ੇ
> ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਗੀਤ ਥੀਂ ਵੱਖਰਾ
> ਮੇਰਾ ਗੀਤ ਹੋਰ ਹੈ
> ਉਹ ਵੀ ਮੈਂ ਦਾ ਗੀਤ ਹੋਰ ਵਖਰਾ
> ਉਪਨਿਖਦਾਂ ਦੀ ਬ੍ਰਹਮ ''ਮੈਂ'' ਦਾ ਗੀਤ ਨਾਂਹ
> ਮੈਂ ਗੁਰ–ਸਿੱਖ ''ਅ+ਮੈਂ'' ਅੱਜ ਗਾਉਂਦਾ।
>
> (**ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਘੁੰਡ**, ਭੂਮਿਕਾ)

ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਸਹਿਜ ਗਿਆਨ ਸੀ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ 'ਵਰਗਾ' ਹੋਣਾ ਆਪਣੀ ਅਦੁੱਤੀ (unique) ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਉਸ ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ–ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਹੀ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਧਰਮ–ਉਨਮੁਖ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਨੂੰ ਵੀ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਮੇਟ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਮੂਹ, ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਜਾਂ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ–ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਵਡੇਰੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੋਂਦ (ਪਰਮ ਸੱਤਾ) ਦੇ ਅਧੀਨ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ–ਨਿਖੇਧ (self-denial) ਅਤੇ ਆਤਮ–ਤਿਆਗ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ–ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਵਰਜਣਾ–ਮੁੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਤਮ–ਨਿਰੋਧ ਅਤੇ ਆਤਮ–ਤਿਆਗ ਉਪਰ ਬਲ ਦੇਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜੀਣ–ਥੀਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਅਕਾਂਖਿਆ ਦਾ ਦਮਨ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਜੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਤੀ ਅਨਿਨ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਚੀਫ਼ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ ਵਰਗੀਆਂ ਸਿੱਖ ਪੁਨਰ–ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਉਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਕ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਖ਼ਾਸਾ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ 'ਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਸੰਕੀਰਣ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਜੋ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਤੇ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭੀੜ (ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ/ਕੌਮ/ਰਾਸ਼ਟਰ) ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ–ਸੁਰਜੀਤੀ

ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀ ਸੰਕੀਰਣ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਸੋਚ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਧਰਮ–ਨਿਰਪੇਖ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ; ''ਪੰਜਾਬ ਨ ਹਿੰਦੂ ਨ ਮੁਸਲਮਾਨ/ਪੰਜਾਬ ਜੀਂਦਾ ਗੁਰਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਤੇ''। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ–ਉਨਮੁਖ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਨੂੰ ਅਜੇਹਾ ਗਲਘੋਟੂ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹਸਤੀ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਵਰਗਾ (ਇਕ ਹੋਣ ਦਾ) ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮ ਦੇ ਰੀਤੀਬੱਧ ਨਿਭਾਉ ਤੋਂ ਵੀ ਹੋੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਮਾਰਕੇ, ਇਕ ਹੋਣ ਦੇ ਚਾਅ ਤੋਂ ਵੀ ਵਰਜਦਾ ਹੈ ;

ਇਕ ਹੋਣ ਦਾ ਨਾ ਲਾਈਂ ਚਾਅ ਤੂੰ
ਇਕ ਹੋਣ ਥੀਂ ਦੁਨੀਆਂ ਆਪ ਹੁਣ ਤੰਗ ਹੈ।
ਇਹ ਤਾਰੇ ਅਨੇਕ ਸਾਰੇ
ਬਾਗ ਬਾਗ, ਫੁੱਲ ਫ਼ਲ ਵੰਨ ਵੰਨ ਦੇ,
ਇਕ ਹੋਣ ਵਿਚ ਦਸ ਤੂੰ ਕੀ ਸੁਆਦ ਹੈ ?
ਬਹੁੰ ਬਹੁੰ, ਹੋ ਹੋ
ਕਿਹਾ ਸੁਹੱਣਪ ਰੱਬੀ ਪਿਆ ਨਿਖ੍ਰਦਾ,
ਮੋਤੀਆਂ ਦੇ ਕਿਣਕੇ
ਸਮੁੰਦਰਾਂ ਥੀਂ ਵੱਧ ਦਿੱਸਣ
ਚਮਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਰ ਹੈ
ਡਲੀਆਂ ਹੀਰਿਆਂ ਦੀਆਂ
ਆਬ ਆਪੋ ਆਪਣੀ।

(ਖੁੱਲੇ ਮੈਦਾਨ)

ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਉਸ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ–ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਰਹਿ ਕੇ ਕੇਵਲ 'ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ' ਜਿਉਣ ਅਤੇ ਹਰ–ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੈਤਿਕ/ਸਮਾਜਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ 'ਟਕਿਆਂ ਦੀ ਅਮੀਰੀ' ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਜੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਸੰਪ੍ਰਦਾਈ–ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਅਤੇ ਨਿੱਜ–ਕੇਂਦਰਤ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਜਾਂ ਵਿਦਰੋਹੀ ਤਬੀਅਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਦੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਅਜੇਹਾ ਦਰਸ਼ਨ ਸੀ, ਜੋ ਆਤਮ–ਨਿਖੇਧ (self-denial) ਦੀ ਥਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਆਤਮ–ਪਛਾਣ (self-assertion) ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਫ਼ਰਜ਼ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਸੀ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਨਕਾਰਣ ਵਾਲੇ

ਸਨਾਤਨੀ ਚਿੰਤਨ (ਗੀਤਾ/ਉਪਨਿਖਦ) ਅਤੇ ਨਿੱਜ–ਕੇਂਦਰਤ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਅਜੇਹੇ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਟੇਕ ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਉਪਰ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਇਸੇ ਨੂੰ ''ਗੁਰ–ਸਿੱਖ ਅ+ਮੈਂ'' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਸ ਨਵੀਂ ਅੰਤਰ–ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿਚ ਮਾਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਮਨੁੱਖੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਸਥਾਈ ਬੰਧੇਜ ਤੋਂ ਮੁਕਤ, ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਸੁਤੰਤਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਣਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿਚ ਮਾਣਨ ਦਾ ਨਾਹਰਾ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਤਤਕਾਲੀ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵੀ ਅਰਥਪੂਰਨ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੇ ਦਮਨ ਭੋਗਦੇ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਵਿਗੋਚਿਆਂ ਦੇ ਮਾਰੇ ਆਮ ਬੰਦੇ ਲਈ ਇਹ ਇਕ ਮਾਨਸਿਕ ਰਾਹਤ ਸੀ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮ, ਸਥਾਪਤ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਹਰ ਰੂਪ ਤੋਂ ਨਾਬਰੀ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਆਮ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਖਿਚਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਰੋਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਦੀ ਸਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਬਣਦਾ ਸੀ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ *'ਜਵਾਨ ਪੰਜਾਬ ਦੇ'*, *'ਗਾਰਗੀ'*, *'ਜੰਗਲੀ ਫੁੱਲ'*, *'ਪੂਰਨ ਨਾਥ ਜੋਗੀ'* ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਜੇਹੇ ਅਮੋੜ ਪਾਤਰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਰਿਆਦਾ ਦਾ ਸੰਜਮ ਵੀ ਬੰਧਨ ਲਗਦਾ ਹੈ। *'ਪੂਰਨ ਨਾਥ ਜੋਗੀ'* ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਪੂਰਨ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰੰਪਰਕ ਸਮਾਜਕ–ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਹੀ ਅਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਰਾਣੀ ਸੁੰਦਰਾਂ ਦੇ ਸੱਚੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਬੰਧਨ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਥਾਗਤ ਸੰਜਮ ਦੇ ਘੇਰੇ ਅੰਦਰ ਉਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਜਿਹਾ ਵਿਆਪਕ ਮਨੁੱਖੀ ਜਜ਼ਬਾ ਵੀ ਕੈਦ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਸੁੰਦਰਾਂ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਦੱਸ ਤੂੰਹੀ ਸੁੰਦਰਾਂ, ਖੁੱਲ੍ਹ ਨੂੰ ਖੋਹਣਾ, ਕੀ ਇਹ ਪਿਆਰ ਹੈ ?
ਮਰਜ਼ੀ ਕਿਸੇ ਦੀ ਨੂੰ ਥਲੇ ਜਿਹੀ ਦਬਾ ਕੇ, ਕਰਨਾ ਆਪਣੀ
ਇਹ ਕੇਹੀ ਪੂਜਾ ਸੁਹਣੀਏ ?...
...ਪਰ ਘਰ ਮੈਨੂੰ ਕਬਰ ਦਿਸਦੀ, ਮੇਰਾ ਜੀ ਜੰਗਲਾਂ 'ਚ ਲਗਦਾ
ਲੰਮੀ ਨਦਰ ਕਰ ਦੇਖ ਸੁੰਦਰੇ! ਮਹਿਲੀਂ ਰੱਖ ਆਖਰ ਤੂੰ ਮੈਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਕਰਸੇਂ
ਅੱਜ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕੱਲ੍ਹ ਜ਼ਰੂਰ ਸੁੰਦਰਾਂ।
ਖੋਹ ਨਾ ਖੁੱਲ੍ਹ ਮੇਰੀ, ਪਿਆਰ ਤੇਰਾ ਸੱਚਾ, ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ
ਪਰ ਜੀਅ ਘਬਰਾਉਂਦਾ, ਆਕਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਬਾਹਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਤੇਰੀ ਬਾਹੀਂ ਪੈਣਾ,
ਕੁਝ ਮੈਨੂੰ ਕੈਦ ਜਿਹੀ ਲਗਦੀ।

(ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੈਦਾਨ)

'ਇਕ ਜੰਗਲੀ ਫੁੱਲ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਬੁੱਢੇ ਬੰਦੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹੀ ਇਕ ਜੋਬਨ-ਬਾਲਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹ-ਬਾਹਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਅ ਕੇ ਉਸ ਸਨਾਤਨੀ ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਬੇਪਰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਰਿਆਰਾ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਵਾਸਤਾ ਪਾ ਕੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਦਾਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੀਤ ਤੋਂ ਆਕੀ 'ਗਾਰਗੀ' ਨੂੰ ਕੱਪੜਿਆਂ ਦਾ ਕੱਜਣ ਵੀ ਗਵਾਰਾ ਨਹੀਂ। ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ 'ਸਾਰੇ ਜਾਮੇ ਪਾੜ' ਚੁੱਕੀ ਗਾਰਗੀ ਨੂੰ ਸਭ ਕੁਝ 'ਕੂੜ ਹੀ ਕੂੜ' ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਅਜੇਹੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਮਰਿਆਦਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਪੋਂਹਦਾ, ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਹਰ ਰੂਪ ਤੋਂ ਨਾਬਰੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਤੋਂ ਨਾਬਰੀ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਰਚਨਾ-ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਹੈ :

> ਨੇਮਾਂ ਵਾਲੀ ਗਲ ਨਾ ਕਰਨੀ ਕਾਈ,
> ਧਰਮਾਂ ਕਰਮਾਂ ਥੀਂ ਨਸਣਾ,
> ਅਨੇਮੀ ਰਹਿਣਾ, ਸੋਚ ਸਾਰੀ ਡੋਬਣਾ
> ਹੱਸਣਾ ਤੇ ਰੋਣਾ, ਤੇ ਚੀਖਣਾ
> ਤੇ ਦਰਿਆਵਾਂ ਕਿਨਾਰੇ ਦੌੜਦੇ ਫਿਰਨਾ
> ਪਾਗਲ ਜਿਹਾ, ਵਹਿਸ਼ੀ ਇਹ ਚਾਅ ਮੇਰਾ
> ਆਖੇ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ, ਨੇਮ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬੱਝਦਾ
>
> (ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੈਦਾਨ)

ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਇਹ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਿਰਬੰਧਨ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਚੱਜ ਨਾਲ ਜਿਉਣ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਇਸ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜੋ ਸਨਾਤਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਦੀ ਅਲਾਮਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸਨੇ ਸਥਾਪਤ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਇਸ ਉਤੇ ਉਸਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਸਿੱਧੀ ਚੁਨੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਥਾਂ ਅਤੀਤ ਦੀ ਸਿਮਰਤੀ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਜਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਹਿਸ਼ੀ ਚਾਅ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਚਮਕ-ਦਮਕ ਦੀ ਥਾਂ ਆਦਿਮ ਪੇਂਡੂ ਸਰਲਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਨੇੜਤਾ ਦੀ ਲੋਚਾ ਸਥਾਪਤੀ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ ਦੇ ਹੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਾਸਾਰ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਾਰ ਵਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਦਿਨੋ-ਦਿਨ ਗਹਿਰੇ ਹੁੰਦੇ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਭਾਂਪ ਕੇ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਕਦੇ 'ਪੁਰਾਣੇ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਮਾਰਦਾ ਹੈ', ਕਦੇ 'ਪਸ਼ੂ ਥੀਣ ਦੀ ਲੋਚਾ' ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਸਮੁੱਚੀ ਗਿਆਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਮੁੱਖ ਮੋੜ ਕੇ 'ਮੈਂ ਪੜ੍ਹਨ-ਪੜ੍ਹਾਨ ਸਾਰਾ ਛੱਡਿਆ... ਜੱਟ ਬੂਟ ਮੇਰੇ ਯਾਰ ਵੋ' ਦਾ ਹੋਕਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਚੇਤਨਭਾਵੀ ਰਚਨਾਕਾਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਤਤਕਾਲੀ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ

ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲਿਆ। ਉਸਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਸੀ ਕਿ ਸਥਾਪਤ ਵਿਵਸਥਾ ਤੇ ਉਸਦੇ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਤੱਜੇ ਬਿਨਾ ਨਵੇਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਸਨੇ ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ, ਪਰੰਪਰਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਕਿਰਤ, ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਕਲਾ ਆਦਿ ਦੀ ਨਵੇਂ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਪੁਨਰ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਉਸਨੂੰ 'ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਵਿਦਰੋਹੀ', ਪਾਰਗਾਮੀ-ਚਿੰਤਕ' ਅਤੇ 'ਕਲਚਰਲ-ਬੁੱਤ ਸ਼ਿਕਨ' ਕਹਿ ਕੇ ਵਡਿਆਇਆ ਹੈ।

ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਨਾ ਰੱਬ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੈ, ਨਾ ਧਰਮ ਅਤੇ ਨਾ ਕਲਾ। ਉਸਨੇ ਰੱਬ-ਕੇਂਦਰਤ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਅਜੇਹੇ ਮਨੁੱਖ-ਕੇਂਦਰਤ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ, ਜੋ ਰੱਬ ਤੋਂ ਤਾਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਰੱਬ ਦਾ ਮਨੁੱਖ-ਬਾਹਰਾ ਕੋਈ ਵੀ ਰੂਪ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ। ਉਸਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਬਿੰਦੂ ਰੱਬ ਦੀ 'ਦਿੱਬਤਾ' ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ 'ਮਨੁੱਖਤਾ' ਹੈ। ਉਹ ਪਹਿਲਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾਂ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦੈਵੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਉਪਰ ਨਹੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਉਪਰ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਰੱਬ ਨਾ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਵਾਂਗ 'ਨਿਰਾ-ਨੂਰ' ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਦੀ ਕੋਈ ਪਰਾਂ-ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਾਂਗ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਰੱਬ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਵੀ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤ ਵਾਂਗ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿਸੇ ਅਮੂਰਤ ਸੰਕਲਪ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਹੀ ਨਾ ਆ ਸਕੇ। ਉਹ ਰੱਬ ਨੂੰ 'ਮੇਰਿਆ ਰੱਬਾ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਹਿਜ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਰੱਬ, ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਨਾ ਅਪਹੁੰਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸ਼ਰਧਾ-ਪੂਜਾ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਕੋਈ ਪਵਿੱਤਰ ਦਿੱਬ-ਹੋਂਦ। ਉਹ ਰੱਬ ਦਾ ਨਾ ਦੈਵੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਨਿਰਸਰੀਰੀਕਰਣ, ਸਗੋਂ ਉਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੁਖ-ਸੁਖ 'ਚ ਸ਼ਰੀਕ ਹੁੰਦੀ ਹਸਤੀ ਵਜੋਂ ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਰੱਬ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਸੰਸਥਾਈ ਧਰਮ ਦੀ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਉਪਾਸਨਾ-ਮੂਲ਼ਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ 'ਆਵੀਂ ਤੂੰ ਰੱਬਾ ਮੇਰਿਆ' ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ :

ਆਵੀਂ ਤੂੰ ਰੱਬਾ ਮੇਰਿਆ
ਵਹਿਲਾ ਵਹਿਲਾ ਆਵੀਂ
ਤਾਵਲਾ ਤਾਵਲਾ
ਤੇ ਸਟੀਂ ਪਰੇ ਹੱਥ ਮੇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਖੋਹ ਕੇ
ਇਹ ਘੰਟੀਆਂ, ਟੱਲੀਆਂ
ਜਿਹੜੀਆਂ ਮੈਂ ਹੱਥ ਵਿਚ ਫੜੀਆਂ, ਤੇਰੀ ਪੂਜਾ ਲਈ
ਤੇ ਆਵੀਂ ਬੁਝਾਵੀਂ ਆਪ ਤੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨਾਲ,

ਇਹ ਦੀਵੇ ਥਾਲ ਵਿਚ ਪਾਏ ਮੈਂ,
ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ ਕਰਨ ਨੂੰ।
ਤੇ ਪਕੜੀਂ ਹੱਥ ਮੇਰੇ
ਸੰਭਾਲੀਂ ਮੈਨੂੰ ਤੇਰੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਵਿਚ ਡਿਗਦੀ ਨੂੰ
ਤੇ ਰੱਖੀਂ ਦੋਵੇਂ ਹੱਥ ਆਪਣੇ ਮੇਰੇ ਪੀਲੇ ਪੀਲੇ ਮੂੰਹ ਤੇ
ਤੇ ਚੁਕੀਂ ਚੁਕੀਂ ਰੱਬਾ ਆਪਣੇ ਹੱਥੀਂ
ਮੇਰਾ ਮੁਖ ਉਤਾਹਾਂ ਨੂੰ...
ਤੇ ਇਉਂ ਪੜ੍ਹਾਈਂ ਰੱਬਾ
ਆਪਣੀ ਅੱਨਪੜ੍ਹ ਜਿਹੀ, ਝਲੀ ਜਿਹੀ ਬਰਦੀਆਂ
ਉਹ ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਦੀ ਭੇਤ ਵਾਲੀ ਵਿੱਦਿਆ ਸੱਚ ਦੀ।

(ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੈਦਾਨ)

ਰੱਬ ਦਾ ਪਰਾ-ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੂਪ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਇਸੇ ਲਈ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਰੱਬ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਹਰੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਉਹ ਰੱਬ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲ਼ੇ ਉਸ ਸਾਰੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡ ਨੂੰ ਬੇਲੋੜਾ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪਵਿਤਰ ਫ਼ਰਜ਼ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦੇ ਰੀਤੀਬੱਧ ਦੁਹਰਾਉ ਨੂੰ 'ਹਨੇਰੀ ਕੋਠੜੀ ਦੀ ਕੈਦ', 'ਅਫ਼ੀਮ/ਸ਼ਰਾਬ ਦੇ ਨਸ਼ੇ' ਅਤੇ 'ਰਸਹੀਣ ਕਾਮ-ਕ੍ਰੀੜਾ' ਜਿਹੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਅਮਲ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਅਤੇ ਆਰਟ (ਉਨਰ) ਅਤੇ **'ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਘੁੰਡ'** ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਉਹ ਨਾ ਕੇਵਲ ਧਰਮ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਨਿਭਾਅ ਦੀ ਬਾਂਝ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮੀ ਜਾਂ ਮੌਤ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਸਮੁੱਚੀ ਗਿਆਨ-ਪਰੰਪਰਾ (ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ) ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਰੱਬ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਥਾਂ ਧਰਮ ਦੇ ਭੇਖ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦੇ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਨਿਭਾਉ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਾਂਗ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਉਸ ਕਲਾ-ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਅਮੀਰੀ ਨਹੀਂ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨਾ 'ਉਲੀ ਲੱਗੀ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਸਾਧ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ 'ਅੰਦਰਲੀ ਜੋਤ ਦੇ ਚਾਨਣ' ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਤੋਂ ਟੁੱਟੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਅਤੇ ਕਵੀ ਨੂੰ ਹੁਨਰਵਾਨ। ਧਰਮ, ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਅਤੇ ਕਲਾ ਜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਉਦਾਤਤਾ ਨਹੀਂ ਬਖਸ਼ਦੇ ਤਾਂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਉਹ ਬਾਂਝ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਗਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਸ਼ੀਲ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਦਿਖਾਵੇ ਦੇ ਧਰਮ, ਕੋਰੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਰ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਕਲਾ ਨਾਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਉਚੇਰਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਕਲਾ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨੁੱਖਤਵ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਸੌਟੀ ਵਜੋਂ ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ। ਕਿਰਤ ਅਤੇ

ਕਲਾ–ਸਿਰਜਣਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਹੋਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਰਤ, ਨਵ–ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮ–ਵਿਸਤਾਰ ਅਤੇ ਉਦਾਤ–ਪਦ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਕਲਾ–ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਧਰਮ–ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨਾਲੋਂ ਉਚੇਰਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਧਰਮ–ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ–ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸੁੰਨ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਖੀਣ ਕਰ ਛੱਡਿਆ ਸੀ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਿਰਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਧਰਮ, ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਮਾਰੂ ਅਸਰਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਬਦਲਵੇਂ–ਦਰਸ਼ਨ (alternative vision) ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਉਸਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਹਨ :

ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੈਦਾਨਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਹਨੇਰੀ ਕੋਠੜੀ ਪੈਂਦੇ,
ਉਥੇ ਭੂਤ ਵਸਦੇ
ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਗ਼ੁਲਾਮੀਆਂ ਕਰਦੇ
ਪਾਣੀ ਢੋਂਦੇ, ਲੱਕੜਾਂ ਕੱਟਦੇ....
ਮੁੜ–ਮੁੜ 'ਰੱਬ' 'ਰੱਬ' ਕਰਦੇ, ਮਤੇ ਕੁਝ ਬਣੇ
ਪਰ ਅਸਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ
ਸਵਾਦ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਰਸ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ
ਇੰਨਾ ਵੀ ਜਿੰਨਾ ਦੋ ਪੈਸੇ ਦੀ
ਅਫ਼ੀਮ ਵਿਚ, ਇਕ ਪਿਆਲੇ ਸ਼ਰਾਬ ਵਿਚ
'ਰੱਬ' 'ਰੱਬ' ਕਰਦੇ ਬੇ–ਰਸਾ, ਬਹੁੜੀ ਕਿਧਰੋਂ ਕੋਈ ਨਾਂਹ
ਆਖਰ ਖੱਪ ਖੱਪ ਰੱਬ ਥੀਂ ਮੁਨਕਰਦੇ
ਇਹੋ ਨਾਂਹ ਖੇਡ, ਧਰਮ ਥੀਂ ਅਧਰਮ ਹੋਣ ਦੀ।
ਬਿਨਾ ਰਸ ਦੇ ਜੋਗ ਥੀਂ ਭੋਗ ਚੰਗਾ ਲਗਦਾ
ਮੁੜ ਮੁੜ ਪਿਆਲੇ ਪੀ ਪੀ, ਜ਼ਨਾਨੀਆਂ ਦੇ ਗਲੇ ਲਗਦੇ
ਮੋਏ ਹੋਏ ਮੋਈਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰਦੇ, ਕੀੜੇ ਕਤੂਰੇ ਵਧਦੇ, ਹੋਰ ਹੁੰਦੇ ਵਧ
ਗੁਲਾਮੀ ਕਰਨ ਨੂੰ ਭੂਤਾਂ ਦੀ
ਕਿਰਤ ਥੀਂ ਛੁੱਟੜ ਲੋਕੀਂ, ਮਾਰੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਠੱਗ ਦੇ।

(ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਘੁੰਡ)

ਗੀਤਾ ਪੜ੍ਹਨ, ਕੁਰਾਨ ਪੜ੍ਹਨ
ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਪੜ੍ਹਨ, ਪੁਰਾਨ ਸਾਰੇ

ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਰੱਬ ਥੀਂ ਭੁੱਲਿਆਂ
ਇਕ ਕਾਈ ਭੂਤ- 'ਮੈਂ' ਨੂੰ ਪਾਲਦੇ
ਕੀੜੇ ਵਧਦੇ, ਕਤੂਰੇ।

(ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਘੁੰਡ)

ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਮਾਰੇ, ਆਰਟ ਮਾਰੇ
ਅੰਦਰ ਜਗੀ ਜੋਤ ਬਿਨਾ ਸਭ ਹਨੇਰਾ ਹਨੇਰਾ।

(ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਘੁੰਡ)

ਬੱਸ, ਏਨਾ ਨਿੱਕਾ ਜਿਹਾ ਭੇਤ ਹੈ
ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਤੇ ਆਰਟ, ਮਨ ਦੀ ਹਨੇਰੀ ਮੈਂ ਤੇ ਕਿਰਤੀ ਮੈਂ ਵਿਚ
ਆਰਟ-ਕਿਰਤ ਦੀ ਟੋਹ ਜਾਣਦੀ
ਪਾਰਸ ਕਰਤਾਰ ਹੱਥ ਦੀ ਛੋਹ ਸਵਾਂਣਦਾ
ਇਹ ਸਰਵੱਗਤ ਆਰਟ (ਉਨਰ) ਦੀ
ਬੁੱਤ ਵਿਚ ਚਿਤਰ ਵਿਚ
ਰੰਗ ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਬੈਠੀ, ਸੁੱਤੀ ਜੀਂਦੀ, ਜਾਗਦੀ,
ਹਿਲਦੀ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਬੱਸ ਯਾਦ ਤਾਰ ਹੈ!

(ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਘੁੰਡ)

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਤੇ ਵੱਖਰਾ ਕੋਈ ਵੀ ਰੱਬ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਰੱਬ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਸਧਾਰਨ ਕੰਮੀਂ-ਰੁੱਝੇ ਲੋਕ ਹਨ। *'ਘਰ ਕੀ ਗਹਿਲ ਚੰਗੀ'*, *'ਕੁਮਿਹਾਰ ਤੇ ਕੁਮਿਹਾਰਨ'*, *'ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮਜੂਰ'*, *'ਹਲ ਵਾਹੁਣ ਵਾਲੇ'*, *'ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਅਹੀਰਨ ਇਕ ਗੋਹੇ ਥੱਪਦੀ'*, *ਅਤੇ 'ਰੌਣਕ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ'* ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਸਧਾਰਨ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਨਿੱਤ ਦੇ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਜਲੌ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। *'ਘਰ ਦੀ ਗਹਿਲ'* ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਅਣਪਛਾਤੀ ਦੇਵੀ ਲਗਦੀ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਜਾਗਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਰੀ ਕਾਇਨਾਤ ਜਾਗਦੀ ਹੈ, ਉਹਦਾ ਪਾਣੀ ਭਰਨਾ, ਆਟਾ ਛਾਣਨਾ, ਅੱਗ ਬਾਲਣੀ, ਧਾਰ ਚੋਣੀ, ਰੋਟੀ ਪਕਾਉਣੀ ਸਭ ਪਵਿਤਰ ਦੈਵੀ ਕਰਮ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਹੱਥੋਂ ਪਾਣੀ ਪੀਣਾ, ਰੋਟੀ ਖਾਣਾ ਸਭ ਯੋਗਾਂ-ਭੋਗਾਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੋਈ ਰੱਬੀ ਰਹਿਮਤ ਜਿਹਾ ਕਰਮ ਹੈ। *'ਹਲ ਵਾਹੁਣ ਵਾਲੇ'* ਸਾਰੇ ਜੱਗ ਦੇ ਭੰਡਾਰੀ ਹਨ, ਰਾਜੇ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਦਰ ਦੇ ਮੰਗਤੇ ਹਨ। ਖੂਹ ਤੇ ਪਾਣੀ ਭਰਦੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਤੋਂ ਫ਼ਕੀਰ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਦਾਨ ਮੰਗਦੇ ਹਨ। ਕੁਮਿਹਾਰ ਤੇ ਕੁਮਿਹਾਰਨ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਮੇਹਨਤ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਰੀਝਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪ-ਘਾੜਤਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਸਮਾਧੀ ਜਿਹਾ ਵਜਦ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੋਹੇ ਪੱਥਦੀ ਅਹੀਰਨ ਦਾ ਹੁਸਨ ਕਿਸੇ 'ਅਗੰਮ ਦੇ ਦੇਸ਼'

ਦੇ ਸੁਹਜ ਝਾਵਲੇ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। 'ਪੂਰਨ ਨਾਥ ਜੋਗੀ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਹ ਇੱਛਰਾਂ ਦੇ ਵਾਤਸਲ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਹੱਠ-ਯੋਗ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਸਹਿਜ-ਯੋਗ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਂ-ਹੋਣਾ ਸਭ ਯੋਗਾਂ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਕੋਈ ਰੱਬੀ-ਕਰਮ ਹੈ। ਮਾਂ-ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇੱਛਰਾਂ 'ਰਾਣੀ ਧੁਰ ਦੀ', 'ਦੇਵੀ', 'ਮਾਂ-ਯੋਗਣੀ', 'ਭਗਤ', 'ਦਾਤਾ', 'ਸੂਰਮੱਤ' ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਮਾਂ ਹੋਣਾ, ਧੀ-ਭੈਣ ਦਾ ਦੈਵੀ ਰਾਜ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਉਹ ਮਾਂ ਦੇ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਫ਼ਰਜ਼ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਕਰਮ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਰੱਬ ਆਪ ਉਤਰਦਾ ਮਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿਚ
ਉਹਦੀ ਬਾਹਾਂ ਵਿਚ ਝੋਲ ਵਿਚ
ਰੱਬ ਆਪ ਮਾਂ ਦੀ ਨਦਰ ਉਚੀ ਕਰਦਾ-ਸਿੱਧੀ
ਮਾਂ ਰੱਬ ਦਾ ਕੋਈ ਡਾਢਾ ਸੋਹਣਾ ਆਵੇਸ਼ ਹੈ।
ਮਾਂ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਅ ਯੋਗੀ ਪਿਆਰ ਦੀ
ਰੱਬ ਦੇ ਰਚਾਏ ਜੱਗ ਦੀ ਪੂਰਣਤਾ
ਮਾਂ ਵਿਚ ਰੱਬ ਆਪ, ਹਰ ਬਾਲ ਲਈ ਨਿਤ-ਅਵਤਾਰ ਹੁੰਦਾ
ਮਾਂ ਦਾ ਦਿਲ ਇਉਂ ਬੱਸ ਰੱਬ ਹੈ।
ਮਾਂ ਦੀ ਲੋਰੀ ਬਾਣੀ ਆਕਾਸ਼ ਦੀ।

(ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੈਦਾਨ)

ਮਾਂ ਬਣਨ ਨੂੰ ਧੀ-ਭੈਣ ਦੇ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਵਜੋਂ ਚਿਤਰ ਕੇ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਛਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਂ ਦੇ ਪਦ ਨੂੰ ਯੋਗ ਤੋਂ ਉਚੇਰਾ ਦਰਜਾ ਦੇ ਕੇ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੱਠ-ਸਾਧਨਾ, ਤਿਆਗ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੋਹ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਹੋਣ ਦੀ ਬਾਂਝ ਰੁਚੀ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਂ ਦੇ ਨਿਰ ਸੁਆਰਥਕ ਪਿਆਰ ਕਰਕੇ ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਨੂੰ ਨਾ ਕਾਮਣੀ ਲੂਣਾ ਦੀ ਵਾਸ਼ਨਾ ਪੋਂਹਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਸੁੰਦਰਾਂ ਦਾ ਇਕ-ਪਾਸੜ ਪਿਆਰ। ਮਾਂ ਇੱਛਰਾਂ ਦੀ ਗਲੱਵਕੜੀ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਪੂਰਨ ਨੂੰ ਯੋਗ ਅਤੇ ਸੰਨਿਆਸ ਵੀ ਭੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਦਾ ਯੋਗ ਗੁਰੂ ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਦੀ ਧਰਮ-ਦੀਖਿਆ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਮਾਂ ਦੇ ਮੇਲ ਨਾਲ ਸੰਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਛਰਾਂ ਦੇ ਮਾਂ-ਥੀਣ ਤੇ ਮਾਤਰੀ-ਕਰਮ ਨੂੰ ਧਿਆਨ-ਯੋਗ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਕੇ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਧਰਮ ਨਾਲੋਂ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜਾਂ ਹੱਠ-ਯੋਗ ਨਾਲੋਂ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਰੱਬ ਜਾਂ ਦਿੱਬਤਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਮੇ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

ਲੋਕੀਂ ਆਖਦੇ ਰੱਬ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ,
ਸਭ ਥਾਂ ਹੈ, ਸਭ ਵਿਚ ਹੈ
ਪਰ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਹਾਲੇ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਹਨ ਸੁਜਾਖੀਆਂ।

ਮੇਰੀ ਮਾੜੀ ਨਿਕੀ ਜਿਹੀ ਨਦਰ ਹੈ
ਮੈਂ ਤਾਂ ਸਦੀਆਂ ਪਿਛੋਂ ਕਦੀ ਕਦੀ,
ਤਰਸਦਿਆਂ, ਕੁੱਸਦਿਆਂ, ਤਨ ਫਟਿਆਂ, ਫਰਫਰਾਂਦਿਆਂ, ਫਟਕਦਿਆਂ
ਪਲਕ, ਝਲਕ, ਜਿਹੀ ਉਹ ਰੱਬੀ ਝਾਤ ਪਾਈ ਹੈ
ਕਦੀ ਕਿਸੇ ਅੱਖ ਦੀ ਹੱਸੀ ਜਿਹੀ ਵਿਚ,
ਕਦੇ ਚਮਕਦੇ ਖੁਲ੍ਹੇ ਮੱਥੇ ਪਿਆਰ ਦੇ,
ਕਦੇ ਕਿਸੇ ਸੁਹਣੀ ਦੀ ਬਾਹਾਂ ਦੀ ਉਲਾਰ ਵਿਚ
ਕਦੀ ਸਾਧ ਦੇ ਤਿਆਗ ਵਿਚ...
ਮੈਂ ਤਾਂ ਕਦੀ, ਕਦੀ ਰੱਬ ਤੱਕਦਾ।

(ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੈਦਾਨ)

ਸਧਾਰਨ ਬੰਦੇ ਦੇ ਨਿੱਤ ਦੇ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਦੈਵੀ-ਕਰਮ ਵਜੋਂ ਮਹਿਮਾ-ਮੰਡਤ ਕਰਕੇ ਇਕ ਤਾਂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਰੁਤਬੇ ਨੂੰ ਉਦਾਤਤਾ ਬਖਸ਼ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਦਮਨ ਦੇ ਭੰਨੇ ਸਾਹ-ਸੱਤਹੀਣ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰਾਹਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਉਹ ਮਨੁੱਖ, ਉਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਗ਼ਲਬੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਉਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਮਾਨਵੀ ਪਾਸਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ' ਅਤੇ 'ਧਰਮ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਕ ਪਾਰਗਾਮੀ ਸਰੋਕਾਰ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਧਰਮ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਉਪਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਕ ਪੱਖ ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬਾਕੀ ਸੱਚ ਆਤਮ-ਸੰਪੰਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਆਸ਼ਰਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਸੰਗਠਿਤ ਧਰਮ ਦੇ ਸਰਬ-ਚਾਲਕ ਰੂਪ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਾੜੂ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਨਾਲੋਂ ਕੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰੱਤਖ ਜਾਂ ਪਰੋਖ ਧਾਰਮਿਕ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਦੇ ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਣਾ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ-ਸ੍ਰੋਤ ਧਰਮ ਜਾਂ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸੌਂਦਰਯ-ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਚੇਤਨ ਸੁਹਜਵਾਦੀ ਉਮੰਗ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਹੈ' (**ਸਾਹਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ**, ਪੰਨੇ 113, 116-17)

ਧਰਮ-ਕੇਂਦਰਤ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਥਾਂ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਰੱਬ ਅਤੇ ਸਮੂਹ ਦੀ ਮੁਥਾਜੀ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਕਰਕੇ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ, ਉਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦਾਂ ਵਜੋਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਬਾਰੇ ਇਸ ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਇਕ ਅਸਲੋਂ ਨਵੇਂ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ

ਉਜਾਗਰ ਹੋਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦਿੱਤਾ; ਇਹ ਸੀ ਮਨੁੱਖ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਧਰਤੀ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖਣ-ਚਾਖਣ ਦਾ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤਰ ਵਜੂਦ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅੰਸ਼-ਮਾਤਰ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਕਿਸੇ ਗੁੱਝੇ ਦੈਵੀ ਅਰਥ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਅਮੂਰਤ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਠੋਸ, ਸਾਜਿੰਦ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ। ਉਹ ਮਨੁੱਖ, ਉਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਨਿਰਸਰੀਰੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਦੈਵੀਕਰਣ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ''ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਜਸ਼ਨ ਮਨਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਸਜਿੰਦਤਾ ਦਾ, ਇਸਦੀ ਬਹੁ-ਰੂਪਤਾ ਦਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪਲ ਪਲ ਬਦਲਦੇ ਰੰਗਾਂ ਸੁਗੰਧਾਂ ਦੀ ਅਮੁੱਕ ਲੀਲ੍ਹਾ ਦਾ। ਜਿਸ ਸੰਪੂਰਨ ਬੇਪ੍ਰਵਾਹੀ ਨਾਲ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੀ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਸੰਪੰਨ ਹੋਂਦ ਦਾ ਆਭਾਸ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।... ਨਾ ਤਾਂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਚਿਤਰਣ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਪਾਰਗਾਮੀ ਅਰਥ ਦਾ ਰਹੱਸ ਉਦਘਾਟਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣ ਲਈ ਨਿਰਜਿੰਦ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ।'' (**ਸਾਹਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ**, ਪੰਨਾ 116)

ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਜਿਸ ਪੱਖੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਉਸਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਜਲਾਲ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਰੂਪਤਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੱਚ ਅੱਧੇ-ਅਧੂਰੇ ਜਾਂ ਸੁੰਗੜੇ-ਸਰਾਪੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਭਰੇ-ਪੂਰੇ ਵਹਿਸ਼ੀ ਜਲੌਅ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਰਿਆਦਾ ਦੁਆਰਾ ਕੀਲੇ ਅਜਿਹੇ ਅਸੀਲ ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਭ ਮਨੁੱਖੀ (ਭਾਵੁਕ ਤੇ ਸਰੀਰਕ) ਚੇਸ਼ਟਾਵਾਂ ਠਾਕੀਆਂ ਜਾ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹੋਣ। ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿਤਰਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਬਿੰਦੂ ਸਾਊ/ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ, ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਡੁਲ੍ਹੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਹਿਸ਼ੀ ਚਾਅ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਮਨੁੱਖ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਮਰਿਆਦਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਜਮ ਦਰਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਵਾਲਟ ਵਿਟਮੈਨ ਅਤੇ ਨੀਤਸ਼ੇ ਆਦਿ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਜਪਾਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਉਹ ਅਜੇਹੇ ਅਮੋੜ ਅਤੇ ਨਾਬਰ ਪਾਤਰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋ ਕੇ ਜਿਉਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹਨ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਧਰਮ, ਸਮੂਹ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਸਭ ਪਰਦੇ ਅਤੇ ਦਾਬੇ ਲਾਹ ਕੇ ਨਿਰੋਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਅਕਾਂਖਿਆ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਅਤੇ ਉਸਦੀਆਂ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਚੇਸ਼ਟਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਸੰਕੋਚ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਭ ਉਮੰਗਾਂ ਤੇ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਤੋਂ ਉਪਜਦੀਆਂ ਅਤੇ ਉਸੇ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਂਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਤੇ ਉਦਾਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੂਰਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀਆਂ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਉਲਟ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਦੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸ਼ੁੱਧਵਾਦੀ/ਸੁੱਚਵਾਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਭ ਸਰੀਰਕ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਦੇ ਦਮਨ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਮੁੱਖ ਸੁਰ ਵਰਜਣਾ-ਮੁਖੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਵਰਜਿਤ ਵਾੜੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਭ ਭਾਵੁਕ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਠਰੇ-ਸਰਾਪੇ ਜੁੱਸੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ *'ਹੀਰ ਰਾਂਝਾ'*, *'ਇਕ ਜੰਗਲੀ ਫੁੱਲ'*, *'ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਅਹੀਰਨ ਇਕ ਗੋਹੇ ਥੱਪਦੀ'*, *'ਪੂਰਨ ਨਾਥ ਜੋਗੀ'*, ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਅਤੇ ਉਸਦੀਆਂ ਸਭ ਚੇਸ਼ਟਾਵਾਂ ਦੀ ਸਹਿਜ ਸਪੂਰਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਨਾ ਸੁੱਚਵਾਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਵਾਂਗ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਅਕਾਖਿਆਵਾਂ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਅਜੋਕੇ ਦੇਹਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਾਂਗ ਸਰੀਰਕ ਖ਼ਾਹਸ਼ਾਂ ਦੀ ਲੰਪਟ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਹੋਕਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕਤਾ ਤੇ ਦਿੱਬਤਾ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਉਮਾਹ ਨਾਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰਾਂ ਵਿਚ ਸਰੀਰ ਤੇ ਆਤਮਾ, ਸੰਸਾਰਕ ਤੇ ਦੈਵੀ ਜਾਂ ਔਰਤ ਤੇ ਮਰਦ ਦੀ ਕੋਟੀ 'ਚ ਵੰਡੇ ਅਤੇ ਵੱਢੇ-ਟੁੱਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਉਹ ਸਾਲਮ-ਸਬੂਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਮੇ 'ਚੋਂ ਡੁੱਲ੍ਹ ਡੁਲ੍ਹ ਪੈਂਦੀ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਸਮੇਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਤਾਂ 'ਗਾਰਗੀ' ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ 'ਸਣਦੇਹੀ ਨਿਰੋਲ ਰੂਹ' ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਰੀਰ/ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਤੀਮੀਂ/ਮਰਦ ਦੀ ਹਰ ਵੰਡ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ :

ਮੈਂ ਤਾਂ ਰੱਬ ਬਣਾਈ ਹਾਂ
ਨੰਗਾ ਚਾਨਣ ਸਾਰੇ ਰੂਪ ਦਾ।
ਮੇਰਾ ਸੁਹੱਣਪ ਨਹੀਂ ਕੈਦ ਹੈ,
ਨੱਕ ਮੂੰਹ ਤੇ ਅੱਖੀਆਂ,
ਹੱਥਾਂ ਪੈਰਾਂ ਬਾਹਾਂ ਵਿਚ
ਮੇਰਾ ਅਨੰਤ ਸੁਹੱਣਪ
ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੱਦਾਂ ਥੀਂ ਪਾਰ ਹੈ।
ਕੌਣ ਆਖੇ ਮੈਂ ਨਿਰਾ
ਇਸਤ੍ਰੀ ਦਾ ਜਾਮਾ
ਟੁੱਟਣ ਭੱਜਣ ਵਾਲਾ ਵਾਂਗ ਕੱਚ ਦੇ ;
ਜਾਮੇ ਫਾੜੇ ਸਾਰੇ ਮੈਂ
ਤੋੜੀਆਂ ਸਭ ਨੁਹਾਰਾਂ
ਮੈਂ ਤਾਂ ਨਿਰੋਲ ਰੂਹ ਹਾਂ ਸਣਦੇਹੀ,
ਮੈਂ ਹਾਂ ਹੀਰਾ ਜਿਹੜਾ ਕਦੀ ਨਾ ਟੁੱਟਦਾ।...

ਮੈਂ ਦੋਵੇਂ ਮਰਦ ਤੇ ਤੀਮੀਂ ਹਾਂ,
ਦਿਲ ਵਿਚ ਬੈਠੀ ਹਾਂ, ਜੀਅ ਜਿਹਾ ਹੋ ਕੇ।
ਤੀਮੀਂ ਵਿਚ ਮੈਂ ਮਰਦ ਪੂਰਾ
ਮਰਦ ਵਿਚ ਮੈਂ ਤੀਮੀਂ ਪੂਰੀ ਹਾਂ।
ਮੈਂ ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ 'ਨੰਗੀ–ਇਨਸਾਨੀਅਤ'
ਮੈਂ ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ 'ਇਕ–ਰੱਬਾਨੀਅਤ'।
(ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੈਦਾਨ)

ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ–ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਧਰਮ–ਮੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਥਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ–ਮੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਉਪਰ ਕੇਂਦਰਤ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਮਨੇ ਸਿੰਘ–ਸਭਾਈ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਥਾਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕੀਤੀ। ਜੇ ਉਹ ਸਿੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪੂਰਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਉਸਦਾ ਸਿੱਖੀ ਨਾਲ ਮੋਹ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਵਲੋਂ ਦਿਤੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਾਰ–ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ, ਪਾਰ–ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅਤੇ ਪਾਰ–ਦੇਸੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਂਝ ਉਪਰ ਅਧਾਰਤ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਲੁਕਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਮਲੇ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਉਠੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ–ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਆਪਣੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਖਾਸੇ ਕਾਰਨ ਸਾਡੇ ਕੌਮੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅੰਦੋਲਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਖਤਰਾ ਸਨ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਨਾਲ ਲੜਨ ਲਈ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕੌਮੀ ਮੋਰਚੇ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਰਗਰਮ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋੜ ਸੀ। ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ–ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕੌਮੀ ਮੋਰਚੇ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਉਤੇ ਅਧਾਰਤ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਸ ਸਮੇਂ ਕੌਮੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮ ਲਈ ਇਕ ਵਰਦਾਨ ਸੀ।

ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਜਿੰਨੀ ਕੁ ਚਰਚਾ ਹੁਣ ਤੱਕ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਇਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਕਵੀ ਵਾਂਗ ਵਿਚਰਿਆ। ਕਲਾ ਸਿਰਜਣਾ, ਧਰਮ–ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਰਸਾਇਣ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਖੋਜ ਉਸਦੇ ਦੁਜੈਲੇ ਸਰੋਕਾਰ ਰਹੇ। ਉਸਦੀ ਪਤਨੀ ਮਾਇਆ ਦੇਵੀ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਵਲੋਂ ਲਿਖੀਆਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ ਸਬੂਤ ਹਨ ਕਿ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੋਂ ਉੱਕਾ ਬੇਖ਼ਬਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਉਸਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਹੀਂ ਨਿਭਾਈ, ਪਰ ਉਸਦਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ (ਲਾਲਾ ਹਰਦਿਆਲ, ਡਾ.ਇਕਬਾਲ, ਮਦਨ ਲਾਲ ਢੀਂਗਰਾ, ਡਾ. ਖ਼ੁਦਾਦਾਦ ਆਦਿ) ਰਾਜਨੀਤੀਵੇਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਨੇੜਲਾ ਸੰਪਰਕ ਰਿਹਾ।

ਉਸਦਾ ਘਰ ਬਾਗੀਆਂ ਦੀ ਠਾਹਰ ਰਿਹਾ। ਸੀ.ਆਈ.ਡੀ. ਉਸਦੀਆਂ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਉਪਰ ਨਜ਼ਰ ਰੱਖਦੀ ਰਹੀ। ਜਪਾਨ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਾਈ ਦੌਰਾਨ (1901–03 ਈ.) ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਉਥੋਂ ਦੀ ਓਰੀਐਂਟਲ ਕਲੱਬ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਜੋਸ਼ ਭਰਪੂਰ ਲੈਕਚਰ ਦਿੱਤੇ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਇਕ ਨਾਵਲ ਲਿਖਿਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀਆਂ ਉਪਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਅਤਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ। (ਪਰ ਇਹ ਨਾਵਲ ਅੱਜ ਮਿਲਦਾ ਨਹੀਂ।) ਭਾਰਤ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮ ਨੂੰ ਹੁੰਗਾਰਾ ਦੇਣ ਲਈ ਉਸਨੇ Thundering Dawn ਨਾਂ ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਖ਼ਬਾਰ ਕੱਢਿਆ, ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿਚ 1904 ਈ. ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਮੁੜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਲੱਗਾ। 1904 ਈ. ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਵਾਪਸੀ ਸਮੇਂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਲਕੱਤਾ ਵਿਖੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਬਹੁਤ ਜੋਸ਼ੀਲੀ ਤਕਰੀਰ ਕੀਤੀ ਜਿਸਦਾ ਮਕਸਦ ਭਾਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਵੰਗਾਰਨਾ ਸੀ, ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਸਨੂੰ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਸੁਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪਤਾ ਉਸਦੇ ਨਿਬੰਧਾਂ– *'ਵਤਨ ਦਾ ਪਿਆਰ'* *ਅਤੇ* *'ਵੋਟ ਤੇ ਪਾਲੇਟਿਕਸ'* (**ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਲੇਖ**) ਤੋਂ ਵੀ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਜਪਾਨੀਆਂ ਵਰਗੀ ਅਤਿ ਦੀ ਵਤਨ–ਪ੍ਰਸਤ ਕੌਮ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਸੀ, ਆਪਣੀ ਕੌਮੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਜੂਝਦੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਵੀ ਉਸਨੇ ਪੜ੍ਹਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਜੂਝਦੇ ਲਾਲਾ ਹਰਦਿਆਲ ਵਰਗੇ ਦੇਸ਼–ਭਗਤਾਂ ਨਾਲ ਨੇੜਤਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਸੀ। 'ਵਤਨ ਦਾ ਪਿਆਰ' ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਡੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸਾਡੀ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ ਅਤੇ ਆਚਰਣਕ ਦੀਵਾਲੀਏਪੁਣੇ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਘਰ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਹੀ ਕੌਮ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਦੀ ਆਧਾਰ–ਸ਼ਿਲਾ ਹੈ। 'ਵੋਟ ਅਤੇ ਪਾਲੇਟਿਕਸ' ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਸਵੈ–ਨਿਰਭਰਤਾ ਬਿਨਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਿਲ ਹੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਸਾਡੀ ਦੁਰਗਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਹ ਸਾਡੇ 'ਧਨ–ਖਲੇਰੂ' ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਤੱਕ ਸਾਡੇ ਕੌਮੀ ਸਰਮਾਏ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਤੋਂ ਰੋਕਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਿਲ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਉਹ ਰੂਸ ਵਰਗੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਲੈਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਭੁਲੇਖੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਵੋਟ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ 'ਰਾਮ ਰਾਜ' ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ, ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਤਕ ਅਸੀਂ ਵੋਟ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀ ਗੰਭੀਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਉਹ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਏਜੰਟਾਂ ਦੇ ਰਾਜ ਨੂੰ 'ਪਸ਼ੂਆਂ ਦੀ ਹਕੂਮਤ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਸੋਚਣ ਦਾ ਸੱਦਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਸਲਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਖਾਸਾ ਸੁਚੇਤ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਨਾਹਰਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਧੁਨੀ ਹੈ, ਜੋ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਜੂਲੇ ਨੂੰ ਲਾਹ ਦੇਣ ਲਈ ਵਿਆਕੁਲਤਾ ਦੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਤਤਪਰ ਸੀ।

ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਸ਼ਟਾ ਨੂੰ ਤਿੱਖੇ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਬੁਲੰਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਹੋਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣੀ।

ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਾਜਸੀ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਦੇਸ਼-ਪਿਆਰ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪਾਸਾਰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪੁਰਾਣੀ ਰਹਿਤਲ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦਾ ਮੋਹ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦਾ ਦੇਸ਼ 'ਪੰਜਾਬ' ਉਹ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਬਸਤੀ ਸੀ। ਆਪਣੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਅਮੀਰੀ ਦਾ ਜਾਹੋ-ਜਲਾਲ ਗੁਆ ਚੁੱਕਾ ਪੰਜਾਬ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਅਸਲੋਂ ਓਪਰਾ ਲਗਦਾ ਸੀ। ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਮੰਡੀ ਬਣਿਆ ਪੰਜਾਬ ਦੂਹਰੀ ਮਾਰ ਝੱਲ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਰਾਜਸੀ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਆਪਣੇ ਸਾਂਝੇ ਗੌਰਵਮਈ ਵਿਰਸੇ ਤੋਂ ਬਾਂਝ ਹੋਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਸੀ। ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਵਰੋਸਾਏ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਸਾਮਰਾਜੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਨੀਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬ ਪੱਛਮੀ ਤਰਜ਼ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਖੁੱਲ੍ਹ-ਡੁੱਲ੍ਹ ਵਾਲੀ ਆਦਿਮ ਸਾਦਗੀ, ਸਬਰ-ਸਬੂਰੀ ਤੇ ਧੀ-ਭੈਣ ਦੀ ਇੱਜ਼ਤ ਵਾਲੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਬੀਤੇ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਰਾਤੋ-ਰਾਤ ਟਕਿਆਂ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਅਤੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਥਾਂ ਮਾਇਆ ਦੀ ਪੂਜਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਯੁੱਗ ਦੇ ਬੰਦੇ ਦਾ ਧਰਮ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਚਕਾ-ਚੌਂਧ 'ਚ ਗ੍ਰਸੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮੱਧਵਰਗ ਦਾ ਇਹ ਚਲਣ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਗਵਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। 'ਪੁਰਾਣੇ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਆਵਾਜ਼ਾਂ' ਅਤੇ 'ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਕੂਕਾਂ ਮੈਂ' (ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੈਦਾਨ) ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਰਾਜਨੀਤਕ ਗੁਲਾਮੀ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੀ ਇਸ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਖੂਬਸੂਰਤੀ ਨਾਲ ਬਿਆਨਦਾ ਹੈ।

ਪੁਰਾਣੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਰਹਿਤਲ ਦੀ ਮੁੜ-ਬਹਾਲੀ ਲਈ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੋਹ ਕਿਸੇ ਪੁਨਰ-ਉਥਾਨਵਾਦੀ ਸੋਚ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਸੁਚੇਤ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕ ਰੋਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ। ਸਾਮਰਾਜੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਚਾਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰੀ ਜਾ ਰਹੀ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਮੂਹਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਂਝ (ਪੰਜਾਬੀਅਤ), ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਮੱਧਯੁਗੀ ਸਬਰ-ਸੰਤੋਖ, ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਚਮਕ-ਦਮਕ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਆਦਿਮ ਪੇਂਡੂ ਸਾਦਗੀ ਅਤੇ ਸਰਲਤਾ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਕੇ ਉਹ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਬਦਲਵਾਂ-ਦਰਸ਼ਨ (alternative vision) ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਚਿੰਤਕ ਵਜੋਂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਸਾਮਰਾਜੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਖਸਲਤ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਇਹ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਪਾ-ਧਾਪੀ ਅਤੇ ਖੋਹ-ਖਿੱਚ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਵਸਤਾਂ ਦਾ, ਮਾਇਆ ਦਾ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਜ਼ਹਿਰ ਘੋਲਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ, ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦ ਅਤੇ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਡੰਬਰ ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਉਚਤਾ ਅਤੇ ਜ਼ਿਹਨੀ ਅਮੀਰੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਤਮਿਕ

ਨਿਘਾਰ ਦਾ ਬਾਨ੍ਹਣੂੰ ਬੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਆਦਿਮ ਸਾਦਗੀ ਤੇ ਸਰਲਤਾ ਵਾਲੇ ਪੁਰਾਣੇ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਕੂਕ ਮਾਰਦਾ ਹੈ :

ਆ ਪੰਜਾਬ-ਪਿਆਰ ਤੂੰ ਮੁੜ ਆ! ...
ਖੁੱਲ੍ਹ ਹੋਵੇ, ਡੁੱਲ੍ਹ ਹੋਵੇ
ਇਕ ਦੂਜੇ ਪਿੱਛੇ ਮਰਨਾ
ਘਰ, ਘਰ ਇਕੱਠ ਹੋਵੇ,
ਉਹੋ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਮਿੱਲਤਾਂ
ਗਹਿਮਾ ਗਹਿਮ ਹੋਵੇ, ਚਹਿਲ ਬਹਿਲ, ਗੁਰੂ ਦੀਆਂ ਬਰਕਤਾਂ।
ਧੀ-ਭੈਣ ਦਾ ਆਦਰ ਹੋਵੇ,
ਨਾਲ ਮੁਹੱਬਤਾਂ ਪਾਲਣਾ
ਬੱਚੇ-ਬੱਚੀ ਦੀ ਗੌਰ ਹੋਵੇ
ਗੁਰਾਂ ਵਾਲੇ ਸਾਂਚੇ ਢਾਲਣਾ।

(ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੈਦਾਨ)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ: ਸੁਹਜਵੰਤ ਕਵੀ

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ-ਬੋਧ ਦੇ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਅਤਿ ਸੂਖਮ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸੁਚੇਤ ਕਵੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਹੈ। ਉਹ ਬਹੁ-ਸਿਰਜਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਚੇਤ-ਸਿਰਜਕ ਵੀ। ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਕਵਿਤਾ ਰਚੇ, ਭਾਵੇਂ ਵਾਰਤਕ ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਸਮੀਖਿਆ, ਉਸਦੀ ਹਰ ਰਚਨਾ ਚੇਤਨ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਸਾਖੀ ਭਰਦੀ ਹੈ। ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ਼ ਅਧਿਅਨ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ, ਪਰ ਉਸਨੇ ਬਿਗਾਨੀ ਛਤਰੀ ਦੀ ਛਾਉਂ ਵਿਚ ਤੁਰਨ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ੀ ਗਿਆਨ ਨੇ ਉਸਦੀ 'ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਦਾਰਤਾ' ਬਖ਼ਸ਼ੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਅਨ ਨੇ ਉਸਦੀ ਜਗਿਆਸਾ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਇਆ। ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਲਹਿਰ ਆਪਣੀਆਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਕਾਰਨ ਗਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਜਲੌਅ ਦੇ ਗੁਆਚਣ ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਭੋਗ ਰਹੀ ਸੀ ਉਸਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਉਸਨੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ-ਬੋਧ ਅਨੁਕੂਲ ਨਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੁਚੇਤ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ **ਲਾਸਾਂ** (1956) ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਅੰਦਾਜ਼ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਸੀ :

> ਅਹਿ ਇਕ ਤਾਰਾ ਹੋਰ
> ਇਹਦੀ ਜੋਤ ਵਿਲੱਖਣ ਲਿਸ਼ਕਦੀ
> ਇਹਦੀ ਝਿਲਮਿਲ ਨਵੀਂ ਨਕੋਰ
> ਪਰ ਇਹਨੂੰ ਵੀ ਲੱਖ ਤਾਰਿਆਂ
> ਦੇ ਪਿੜ ਵਿਚ ਦੇਵੋ ਜੋੜ।

ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਪੈੜ ਵਿਚ ਪੈਰ ਧਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣਾ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ

ਹੈ। ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਕਸਵੱਟੀ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਦੇਖਿਆ/ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਨ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਜੀਵਨ–ਜਾਚ ਨਾਲ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਹਿਜ–ਸੁਖਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸਨੂੰ ਬੁੱਤ–ਸ਼ਿਕਨ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵੀ ਨਿਭਾਉਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਦੇ ਵਿਸਰਜਣ ਬਿਨਾਂ ਨਵ–ਰਚਨਾ ਜਾਂ ਸਿਰਜਣ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਡਾ.ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ–ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਪੜਾਅ ਉਪਰ ਸੀ। ਭੀੜ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨ ਦੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਕਾਰਨ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਰਚਾਉਣਾ ਪਿਆ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਨਰਾਜ਼ਗੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵੀ ਹੋਣਾ ਪਿਆ। ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ–ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ–ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਬਾਰੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਵੈ–ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ : ''ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਲੇ–ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਗੱਲ ਮੈਂ ਹਉਮੈ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੇ ਯਤਨ ਵਜੋਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ।... ਮੈਂ ਕਾਵਿ–ਸੁੰਦਰਤਾ ਜਾਂ ਜੀਵਨ–ਸੱਚਾਈ ਸੰਬੰਧੀ ਬਹੁਮਤ ਦੀ ਰਾਇ ਨੂੰ ਕਸਵੱਟੀ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਨ ਤੋਂ ਸਦਾ ਗੁਰੇਜ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪਾਰਖੂ ਅੰਦਰ ਵਸਦੀ ਇਕਾਗਰ ਆਤਮਿਕਤਾ ਹੈ, ਬਾਹਰ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਅਨੇਕਮੁਖ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨਹੀਂ। ਬਾਹਰ–ਬਹੁਤਿਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਅੰਦਰ–ਇਕ ਦੀ ਰਾਇ ਨੂੰ ਮੈਂ ਵਧੇਰੇ ਇਤਬਾਰਯੋਗ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੀ ਰਾਇ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਹੈ, ਭੀੜ ਦੇ ਸ਼ੋਰ ਵਿਚ ਡੁੱਬੀ ਹੋਈ ਆਵਾਜ਼ ਨਹੀਂ। ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਏਦਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਫ਼ਾਸਲਾ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਫ਼ਾਸਲੇ ਉਪਰ ਖਲੋ ਕੇ ਹੀ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਸੱਚ, ਆਪਣੇ ਸੁਹਜ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।... ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਬਹੁਮਤ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਯਾਦਾਂ, ਸਮੂਹਿਕ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਵਿਚ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਸੰਕੋਚ ਰਿਹਾ ਹੈ।'' (**ਚੋਲਾ ਟਾਕੀਆਂ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨੇ 18, 19)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਵਿਰੋਧ ਪਰੰਪਰਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਅਬਦਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ–ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਦਾ–ਸਥਿਰ ਇਕ ਗਤੀਹੀਣ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜੀਵਨ–ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵੀ। ਅਜੇਹੀ ਪਰੰਪਰਾ–ਪੂਜ ਪਿਛਲੱਗ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਹ ਵਿਅੰਗ ਭਾਵ ਨਾਲ 'ਪਰਾਈ ਪੋਸ਼ਾਕ', 'ਮੋਏ ਬਿਰਛ ਦੀ ਛਾਂ' ਅਤੇ 'ਹਰਨਾਖ਼ਸ਼ੀ–ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ' ਕਹਿ ਕੇ ਨਿੰਦਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ 'ਆਪਣੇ ਮੇਚ', 'ਹਰਨਾਖ਼ਸ਼ ਨਹੀਂ ਮਰੇ' ਅਤੇ 'ਬਿਰਛ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਨਾ ਹੈ' ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ:

ਮੇਰਾ ਕੱਜਣ ਮੈਨੂੰ ਦੇ ਦੇ
ਬਹੁਤ ਚਿਰ ਤੋਂ ਤੇਰੀ ਪੋਸ਼ਾਕ ਨੇ
ਮੈਨੂੰ ਹੰਢਾਇਆ ਹੈ
ਮੇਰੀ ਕਾਇਆ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਮੁਸ਼ਕ ਚੱਲੀ ਏ

ਪਰਾਏ ਪਰਦਿਆਂ ਅੰਦਰ...
ਕਿਨਾਰੇ ਤੇ ਪਈ ਪੋਸ਼ਾਕ ਜੇ ਪਹਿਨਾਂ
ਕਿਨਾਰੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮੈਂ ਜਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ
ਕਿਨਾਰਾ ਹੀ ਜਿਵੇਂ ਮੈਨੂੰ ਪਹਿਨਦਾ ਹੈ।

(**ਨਾ ਧੁਪੇ ਨਾ ਛਾਵੇਂ**, ਪੰਨਾ 52)

ਜਿਹੜਾ ਬਿਰਛ ਪੁੱਟ ਕੇ ਛਤਰੀ ਵਾਂਗ ਚੁੱਕਿਆਂ
ਚਾਰ ਕਦਮ ਚਲ ਕੇ ਹੀ ਸੁੱਕ ਸੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ
ਪੱਤਾ ਪੱਤਾ ਝੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ
ਮੋਏ ਬਿਰਛ ਦੀ ਛਾਂ ਬਹੁਤਾ ਚਿਰ ਜੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ
ਓੜਕ ਆਪਣੀ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚੋਂ ਬਿਰਛ ਉਗਾਇਆ।

(**ਸੜਕ ਦੇ ਸਫੇ ਤੇ**, ਪੰਨੇ 45-46)

ਪ੍ਰਭ ਜੀ ਬਾਰ ਬਾਰ ਅਵਤਰੇ
ਹਰਨਾਖ਼ਸ਼ ਨਹੀਂ ਮਰੇ
ਹਰ ਦਿਹੁੰ ਆਪਣਾ ਮੰਦਰ ਸਾਜੇ,
ਆਪਣਾ ਦਿਉਤਾ ਘੜੇ
ਅਗਲੇ ਦਿਹੁੰ ਪ੍ਰਹਿਲਾਦ ਪਧਾਰੇ
ਤੋੜ-ਤਾੜ ਸਭ ਧਰੇ
ਨਵੇਂ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ, ਨਵੀਂ ਕਲਪਣਾ
ਨਵੀਂ ਬੰਦਨਾਂ ਕਰੇ, ਹਰਨਾਖਸ਼ ਨਹੀਂ ਮਰੇ

(**ਨਾ ਧੁੱਪੇ ਨਾ ਛਾਵੇਂ**, ਪੰਨਾ 38)

ਪਰੰਪਰਾ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਮ ਸੱਚ ਮੰਨ ਕੇ ਨਵ-ਸਿਰਜਣ ਤੇ ਨਵ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਨਾਤਨੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ 'ਹਰਣਾਖ਼ਸ਼ੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ' ਕਹਿ ਕੇ ਉਸਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿਛਲੱਗ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਵਿਚ ਹੀ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਰਹੱਸ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ '**ਮੈ ਜੋ ਬੀਤ ਗਿਆ**' ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ''ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਵਾਸਤੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਖਿੱਚੀ ਲਛਮਣ-ਰੇਖਾ ਪੂੰਝਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ; ਤੇ ਲਛਮਣ-ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਪੂੰਝਣਾ ਗੁਨਾਹ ਹੈ। ਵਰਜਿਤ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹਾਂ ਜਾਏ ਬਿਨਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਿਰਜਣ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਨਵਾਂ ਸਿਰਜਣ ਨਵਾਂ ਗੁਨਾਹ ਹੈ... ਆਪਣੇ ਪੈਰ ਦਲਦਲ ਵਿਚੋਂ ਪੁੱਟ ਕੇ ਸ਼ੁਧ ਵਿਰਸਾ ਰੂਪ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਤੁਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਆਰੰਭਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ

ਜਾਲ ਬੁਣਦਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹੱਥੀਂ ਉਸਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਵੀ ਹੈ।'' ਨਵ-ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਬੰਧਨ ਬਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਨ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਮੀਖਿਆ ਵਾਂਗ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ-ਕਾਵਿ ਵੀ ਸੰਵਾਦ-ਧਰਮੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੀ ਪੂਰਵਲੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਜਾਂ ਸਮਕਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕਈ ਥਾਈਂ ਆਪਣੇ ਲਿਖੇ ਨੂੰ ਵੀ ਸੋਧਦੀ, ਪੋਚਦੀ ਜਾਂ ਕਾਟੇ ਹੇਠ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਸਿਖਰ ਉਪਰ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਹ ਅਰਜ਼ੋਈ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ''ਹਰਿ ਜੀ ਹੋਰ ਲਿਖੋ ਹੁਣ ਬਾਣੀ' ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਬੈਠੇ ਪਰੰਪਰਾ-ਪੂਜ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨਾ ਕੇਵਲ ਆਪਣੀ ਪੂਰਵਲੀ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਲਛਮਣ ਰੇਖਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸਾਹਸ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੀ ਜਗਿਆਸਾ ਵੱਸ ਹੀ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

ਹਰਿ ਜੀ ਹੋਰ ਲਿਖੋ ਹੁਣ ਬਾਣੀ
ਬੋਧ ਬਿਚਾਰੋ ਸੋਧ ਸੁਧਾਰੋ
ਜੋ ਲਿਖਿਆ ਹੁਣ ਤਾਣੀ
ਸੋਚ ਕਹੇ ਤਾਂ ਪੋਚ ਵੀ ਦੇਵੋ
ਤਖ਼ਤੀ ਫੇਰੋ ਪਾਣੀ
ਉਮਰ ਵਿਹਾਈ ਲੀਕ ਜੋ ਵਾਹੀ
ਹੁਣ ਤੀਕਰ ਅਭਿਮਾਨੀ
ਏਸ ਲੀਕ ਦੇ ਬਣੋ ਨਾ ਕੈਦੀ
ਲਾਹੋ ਕੁੰਜ ਪੁਰਾਣੀ
ਧੁਰ ਆਪੇ 'ਚੋਂ' ਬੋਲੋ ਹਰਿ ਜੀ
ਛਡੋ ਬਾਤ ਬਿਗ਼ਾਨੀ।

(**ਅਲਵਿਦਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ**, ਪੰਨਾ 75)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਬਾਰੇ ਹੀ ਸੁਚੇਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਸੱਚ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਸੋਝੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਬੋਲ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਹੀ ਉਚਾਰਿਆ ਜਾਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਟੀ.ਐਸ. ਇਲੀਅਟ ਅਤੇ ਨਾਰਥੋ ਫਰਾਈ ਵਰਗੇ ਕਲਾ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਇਆ ਕਿ, 'ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਇਕੱਲੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਸਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।' ਲੇਖਕ ਦਾ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਮਾਂ-ਪੁੱਤਰ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੁੱਤਰ ਮਾਂ ਦਾ ਦੁਹਰਾਓ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ। ਮਾਂ ਦੀ ਕੁੱਖੋਂ ਜਨਮ ਲੈ ਕੇ ਵੀ ਉਸਦਾ

ਸੁਤੰਤਰ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਸ਼ਬਦ–ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਵ–ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਦੁਹਰਾਈ ਵੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋੜਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਸੋਧੀ/ਬਦਲੀ ਵੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅੰਤਰ–ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਸਾਹਿਤ ਉਪਜਦਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਪੂਰਨੇ ਵੀ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਇਹ ਅੰਤਰ–ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਰਥੋ ਫਰਾਈ ਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲੀ। ਇਹੀ ਉਹ ਸੂਤਰ ਹੈ ਜੋ ਸਮਕਾਲੀ ਅਤੇ ਪੂਰਵਲੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ–ਪਰੰਪਰਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦਾ ਰਵਈਆ ਨਾ ਭਾਵੁਕ ਲਗਾਓ ਵਾਲਾ ਹੈ ਨਾ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਾਲਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ–ਕਾਵਿ, ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸੂਫੀ–ਕਲਾਮ, ਕਿੱਸਾ–ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕਾਵਿ (ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ, ਈਸ਼ਵਰ ਚਿਤਰਕਾਰ) ਤੋਂ ਉਹ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੂਝ–ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ–ਬੋਧ ਅਨੁਕੂਲ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ–ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸਤਾਰਦਾ ਵੀ ਹੈ, ਇਹੋ ਉਸਦੇ ਸੁਚੇਤ ਸਿਰਜਕ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਹਰ ਨਵੀਂ ਸਿਰਜਣਾ ਕਿਸੇ ਅਸਲੋਂ ਮੌਲਿਕ ਕਲਪਣਾ ਦਾ ਚਮਤਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਸ ਵਿਚ ਅੰਸ਼–ਮਾਤਰ ਹਿੱਸਾ ਸ਼ਬਦ–ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸ਼ਬਦ–ਸਭਿਆਚਾਰ ਲੇਖਕ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਪਈ ਟਰੇਸ (Trace) ਸਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਲੇਖਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਮਰਤੀ 'ਚ ਪਏ ਪੂਰਨਿਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਗੂੜ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੂਝ–ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ–ਮੁੜ ਧਿਆਉਂਦਾ, ਸੋਧਦਾ ਅਤੇ ਵਿਸਤਾਰਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਕਿੰਨੀ ਵੀ ਮੌਲਿਕ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੂਝ–ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਰਚਦਾ–ਵਿਰਾਚਦਾ ਹੈ। ਯੱਕ ਦੈਰੀਦਾ ਦੇ ਵਿਰਚਨਾ (deconstruction) ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਇਹ ਅੰਤਰ–ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਿਲੀ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਅਸਲੋਂ ਮੌਲਿਕ ਜਾਂ ਨਵਾਂ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਨਵੀਂ ਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਮਰਤੀ ਦੀਆਂ ਅਨੁਗੂੰਜਾਂ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ–ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਾਰੇ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਕਬਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ:

> ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਦਿਆਂ ਮੈਨੂੰ ਅਚੇਤ ਹੀ ਇਉਂ ਲਗਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਪਹਿਲੇ ਉਸਰੇ ਮਕਾਨ ਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਇਕ ਮੰਜ਼ਲ ਹੋਰ ਜੋੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਨੀਹਾਂ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੁੱਟੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ, ਮਕਾਨ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਵੀ ਮੇਰੇ ਵਡੇਰਿਆਂ ਦਾ ਕਲਪਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਮੈਂ ਪਹਿਲੀ ਮੰਜ਼ਲ ਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਉਹੋ ਜਿਹੀ ਇਕ ਹੋਰ ਮੰਜ਼ਲ ਉਸਾਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੀ ਮੰਜ਼ਲ ਨਿਰੋਲ ਨਵੀਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਉਹ ਪਹਿਲੀ ਮੰਜ਼ਲ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੇ ਅਸਲੋਂ ਅਲੋਕਾਰ ਸਿਰਜਣ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਮੇਰੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਮਾਰਫ਼ਤ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। (**ਚੋਲਾ ਟਾਕੀਆਂ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨਾ 10)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾ–ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਰਬਗ੍ਰਾਹੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ–ਧਰਮੀ ਵੀ। ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇ ਸੋਮੇ ਬਹੁ–ਮੁਖੀ ਹਨ। ਉਸਦਾ ਕਾਵਿ–ਸੰਸਾਰ ਇਕ ਸੰਘਣਾ ਜੰਗਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ–ਧਾਰਾ, ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਤੇ ਕਿੱਸਾ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹਿੰਦੀ, ਉਰਦੂ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਧੁਨੀਆਂ ਵੀ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਉਸਦਾ ਕਮਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਿਭਿੰਨ ਸਾਹਿਤਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਅੰਤਰ–ਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਕੇ ਅਸਲੋਂ ਮੌਲਿਕ ਤੇ ਸੁਹਜਵੰਤ ਕਾਵਿ–ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਰਚਨਾ–ਸੰਸਾਰ ਬਹੁਰੰਗੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਲੋਕ–ਵੇਦੀ ਸਰਲਤਾ ਵੀ ਹੈ, ਛਾਇਆਵਾਦੀ ਹਿੰਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਰਗੀ ਸੁਗਮ ਸੰਗੀਤਕਤਾ ਵੀ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਵਾਲੀ ਜਟਿਲ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਤਾ ਵੀ। ਉਸ ਦਾ ਪਾਠਕ ਵਰਗ 'ਅਨਪੜ੍ਹ ਤੇ ਭੋਲੇ ਭਾਲੇ ਉੱਮੀ' ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਭਾਵ–ਬੋਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਲੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕਵੀ ਤੇ ਕਾਵਿ–ਚਿੰਤਕ ਵੀ। ਉਸਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੀਅ–ਜਾਨ ਨਾਲ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲਿਆ। ਸਮਕਾਲੀ ਵੰਗਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਉਤਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਜਟਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਸੰਚਾਰ–ਮੁੱਖ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤਕ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਵਹਿਣ ਵਿਚ ਵਹਿਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਸਨੇ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਫ਼ਾਸਲਾ ਪਸੰਦੀ ਦਾ ਰਾਹ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ''ਹਰ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪਰ ਸੁਖਾਵੀਂ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਬੂਲਣ'' ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ (ਜਿਵੇਂ ਡਾ: ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ) ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਕਾਲੀ ਕਾਵਿ–ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਦੈਵੀ ਸੰਵੇਦਨ–ਸ਼ਾਸਤਰ, ਰੁਮਾਂਟਿਕ, ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨਾਂ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ–ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ – ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ 'ਰੱਬ ਦੀ ਜਾਤ' ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਦਾਹਵਾ ਕਿਧਰੇ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਕਵਿਤਾ, ਉਸ ਲਈ ਨਾ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਵਾਂਗ 'ਉਚੇ ਨਛੱਤਰੀਂ ਵਸਦੇ ਰੱਬੀ ਸੁਹਜ' ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਵਾਂਗ 'ਰੱਬੀ ਮੇਹਰ ਦਾ ਮੀਂਹ'। ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਦੈਵੀ–ਆਵੇਸ਼ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਹਿਜ ਮਨੁੱਖੀ ਯੋਗਤਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ''ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧੁਰੋਂ ਵਰੋਸਾਇਆ ਸ਼ਾਇਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਮੇਰੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਅਸਮਾਨੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਫਲ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚੋਂ ਉੱਪਜ ਕੇ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਹਾਂ ਇਸਦੇ ਉਪਜਾਉਣ ਵਿਚ ਮੇਰਾ ਵੀ ਕੋਈ ਹੱਥ ਹੈ।... ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਯੋਗਤਾ ਦਾ ਇਕ ਅੰਸ਼ ਹੈ, ਜੋ ਸਭਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ।'' (**ਚੋਲਾ ਟਾਕੀਆਂ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨਾ 57) ਚਾਮਸਕੀ ਤੇ ਸੋਸਿਊਰ ਆਦਿ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ–ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ, ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ ਆਦਿ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਨ ਪਲੈਖਾਨੋਵ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਉਹ ਕਾਵਿ–ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਮਨੁੱਖ–ਬਾਹਰੇ ਧੁਰੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਸ਼ਾ–ਯੋਗਤਾ ਵਾਂਗ ਸਾਹਿਤ–ਯੋਗਤਾ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਹੈ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

''ਭਾਸ਼ਾ–ਰਚਨਾ ਵਾਂਗ ਸਾਹਿੱਤ–ਰਚਨਾ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ–ਬਾਹਰੇ ਧੁਰੇ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਇਹ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ–ਸੰਸਕਾਰ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਬੋਲਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੀ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ, ਸਾਹਿੱਤ–ਰਚਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਆਪਣੇ ਆਲੇ–ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ–ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਇਵੇਂ ਉਹ ਇਸੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸਾਹਿੱਤ–ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਨਿਭਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸਾਹਿੱਤ–ਰਚਦੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਧਾਰਨ ਜੀਅ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿਚ ਮਿਲੀ ਸਾਹਿੱਤ–ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਦੈਵੀ–ਦਾਤ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।''

(**ਸਾਹਿੱਤ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ 30)

ਕਵੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ–ਰਚਦੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਧਾਰਨ ਜੀਅ ਕਹਿ ਕੇ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੈਵੀ–ਸੰਵੇਦਨ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਸ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਵੀ ਨੂੰ ਦਿੱਬ–ਤੱਤ ਨਾਲ ਵਰੋਸਾਈ ਅਸਧਾਰਨ ਹਸਤੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਸਧਾਰਨ ਇਨਸਾਨ ਕਲਾਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਗਾਹੇ–ਬਗਾਹੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਯੋਗਤਾ ਦਾ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ–ਸਰੋਤ ਸੁਹਜ–ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕ੍ਰੋਚੇ ਦਾ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ–ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਕ੍ਰੋਚੇ ਅਨੁਸਾਰ, ''ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ, ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੰਦਰਲੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਭਾਸ਼ਾ, ਰੰਗ ਜਾਂ ਧੁਨੀ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਬਾਹਰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਸਰੂਪ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਵਸਤੂ–ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਮਨੋ–ਮੂਰਤ ਹੈ, ਜੋ ਕੇਵਲ ਅਖਾਉਤੀ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਸਰਮਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹਰ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਕਲਾਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਕਲਾ–ਯੋਗਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਜੀਅ ਦੀ ਸਹਿਜ ਯੋਗਤਾ ਹੈ। (**ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ 43) ਇਉਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਸਮਾਜਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕਲਾ–ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਲਾਕਾਰ ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ।

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ– ਕਾਵਿ ਦਾ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਆਤਮ–ਪ੍ਰਗਟਾ ਅਤੇ ਭਾਵ–ਵਿਰੇਚਨ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਵਾਦ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਬੇਰੋਕ, ਮੂੰਹ–ਜ਼ੋਰ ਆਮਦ ਕਹਿ ਕੇ ਕਾਵਿ–ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਭਾਵ–ਕੁਹਰਾਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ। ਉਸਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸ਼ਿਵਕੁਮਾਰ ਬਟਾਲਵੀ ਨੇ ਕਾਵਿ–ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਆਤਮ–ਲਾਪ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਿਆਂ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਭਾਵ–ਵਿਰੇਚਨ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਰਚਨਹਾਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸੁਚੇਤ ਮਨਸ਼ਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਨਿੱਠ ਕੇ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵਿਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਰਲ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ

ਕਵੀ-ਕਰਤੇ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਬਦਲ ਮਾਤਰ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਤ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ-ਚਿਹਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਕਹਿਣ ਦੀ ਸਮੱਰਥਾ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ''ਕਵਿਤਾ, ਕਵੀ ਦਾ ਦੁਹਰਾਅ ਨਹੀਂ, ਨਵ-ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ, ਵਿਸਤਾਰ ਹੈ।'' (**ਮੇਰੀ ਕਾਵਿ ਯਾਤਰਾ**, ਪੰਨਾ 6) ਕਲਾ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਰਿਸਟੋਫਰ ਕਾਡਵੈੱਲ ਤੋਂ ਮਿਲੀ ਜੋ ਕਲਾ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਤਮ ਦੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਵਿਸਤਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਲਾ ਉਸਦੇ ਰਚਨਹਾਰ ਦੇ ਨਵ-ਆਪੇ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਜਦੋਂ ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਸ਼ਿਅਰ ਕਹਿਣਾ ਮੇਰਾ ਸ਼ੌਕ ਹੈ, ਸ਼ਿਅਰ ਕਹਿ ਕੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।' (ਉਹੀ, ਪੰਨਾ5), ਤਾਂ ਉਹ ਕਾਡਵੈੱਲ ਦੇ ਮੱਤ ਦੀ ਹੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਕਵੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਦਰਪਨ ਮੰਨਣ ਦੀ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹਰਿੰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ-ਵਿੱਥ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਕਿ 'ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਨਿੱਜਤਾ' ਅਤੇ 'ਕਲਾਤਮਕ ਵਿੱਥ-ਸਿਰਜਣ' ਦੋਵੇਂ ਕਲਾ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਹਨ। ਕਵਿਤਾ ਇਕੋ ਵੇਲੇ 'ਅੰਦਰਲੀ ਕਚਹਿਰੀ ਵਿਚ ਖਲੋ ਕੇ ਦਿੱਤਾ ਬਿਆਨ' ਵੀ ਹੈ, 'ਫ਼ਾਸਲੇ ਉਪਰ ਖੜ੍ਹੋ ਕੇ ਕੀਤਾ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸੁਹਜ-ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ'। ਕਵੀ ਦੇ 'ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਨਿੱਜਤਾ' ਅਤੇ 'ਕਲਾਤਮਕ ਫ਼ਾਸਲਾਸਾਜ਼ੀ' ਦੇ ਮੱਹਤਵ ਬਾਰੇ ਉਸਦੇ ਇਹ ਕਥਨ ਮੱਹਤਵਪੂਰਨ ਹਨ :

> ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਤੇ ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਵਿਚਰਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਅਚੇਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਵੀ ਦੀ ਕਿਰਤ ਉਹਦੇ ਆਪੇ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਪਾਰਗਾਮੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿਚੋਂ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਵੀ ਕਵਿਤਾ, ਕਵੀ ਦੇ ਆਪੇ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ। ਖ਼ੁਦ ਕਵੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕਵੀ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਸਾਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਕਮਾਇਆ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਸਨੂੰ ਲੰਮੀ ਪਰੰਪਰਕ ਵਿਰਾਸਤ ਪਾਸੋਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਅਣਕਮਾਇਆ, ਅਣਜਾਣਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਖ਼ੁਦ ਕਵੀ ਦਾ ਨਿੱਜੀ ਅਚੇਤਨ ਵੀ ਉਸਦੇ ਬੋਲਾਂ ਵਿਚ ਇਉਂ ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨੂੰ ਇਸਦਾ ਚਿਤ-ਚੇਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।... ਮੇਰੀ ਕਹੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਨਿਰੀ ਪੁਰੀ ਮੇਰੀ ਨਹੀਂ।
>
> ... ਮੇਰੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਮੇਰੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜਿੰਨੀ ਵਿੱਥ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਜਿੰਨੀ ਹੀ ਨੇੜ ਹੈ।
>
> (**ਮੇਰੀ ਕਾਵਿ ਯਾਤਰਾ**, ਪੰਨੇ 5,6,8)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਆਪੇ

ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਦਖਲ ਉਸਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿੱਜਤਵ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਉਸਦੇ ਸਮੂਹਿਕ, ਜਾਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਹਿਜ਼ ਉਸਦੇ ਨਿਜਤਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਇਹਦੇ ਵਿਚ ਅੰਸ਼-ਮਾਤਰ ਯੋਗਦਾਨ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ, ''ਆਪਣੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਬੜਾ ਆਨੰਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨਿਰੋਲ ਮੇਰੀਆਂ ਨਹੀਂ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤੇ ਯੋਗਦਾਨ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਨੂੰ ਮੈਂ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕੁਝ ਅੱਜ ਤਕ ਅਚੇਤ ਅਤੇ ਬੇ-ਪਛਾਣ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ।'' (**ਮੇਰੀ ਕਾਵਿ ਯਾਤਰਾ**, ਪੰਨਾ 17)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਜੇ ਮਹਾਂ-ਨਗਰੀ ਵਸੇਬੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਉਸਦੇ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚ ਵੱਸੇ ਲੋਕ-ਸੰਸਕਾਰ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਆਪਣੇ ਬੀਤ ਚੁੱਕੇ ਨਾਲੋਂ ਮੇਰਾ ਸੰਬੰਧ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਟੁੱਟਾ' ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਤੱਥ ਵੱਲ ਹੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਪਰੰਪਰਾ ਮਾਂ-ਭੈਣ-ਦਾਦੀ ਤੇ ਰਾਗੀਆਂ/ਢਾਡੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮੇਰੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਰਹੀ ਅਤੇ ਮੋੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ, ਕਵੀ ਦੇ ਨਿੱਜ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਉਸਦੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਹੀ ਲਿਸ਼ਕਾਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਕਰਮ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦੇ ਸਮੂਹਕ ਜਾਂ ਜਾਤੀ-ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ (ਯੁੰਗ, ਲਾਕਾਂ) ਅਤੇ ਫੂਕੋ ਤੇ ਦੈਰੀਦਾ ਆਦਿ ਦੇ ਕਾਵਿ -ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮੰਥਨ ਦੁਆਰਾ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ : 'ਅਸਲ ਵਿਚ ਸ਼ੁਧ ਮੌਲਿਕ ਰਚਨਾ ਕੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਸਾਡੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਅਤੀਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਕਵੀ ਨੂੰ ਮੌਲਿਕ, ਅਣਵਰਤੇ, ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਹਰ ਕਵੀ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਪੂਰਨੇ ਪਹਿਲੋਂ ਹੀ ਪਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਸੋਧ-ਸਾਧ ਕੇ ਅਸੀਂ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਲਿਖਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਸੇ ਵਿਦਵਾਨ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਇਕੋ ਨਾਟਕ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਖੇਡਦੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਪਾਤਰ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਸਮਾਂ ਤੇ ਸਥਾਨ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਮੂਲ ਕਿਰਤ ਇਕੋ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।'' (**ਚੋਲਾ ਟਾਕੀਆਂ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨਾ 207)

ਕਵੀ ਦਾ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਕੋਈ ਅਸਲੋਂ ਇਕੱਲੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ, ਉਸਦਾ ਨਿੱਜੀ ਤੋਂ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਗਤਿ-ਮਿਤ ਦੇ ਅਰਥ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਕਵੀ ਉਸ ਸਮੂਹ ਦੀ ਦਿਤੀ ਚੇਤਨਾ, ਸੰਸਕਾਰਾਂ, ਰੁਚੀਆਂ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਅਸਲੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹ ਸਾਹਿਤਕ-ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਆਦਿ ਦੀ ਚੋਣ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਦਬਾਓ ਅਧੀਨ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ

ਕਵੀ–ਕਰਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਿਜ਼ਮ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਅਕਸਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਕਤ ਦੀ ਹਵਾ ਦਾ ਹੀ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਵਾਹਕ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਹੀ ਕਵੀ ਦਾ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਸੰਚਾਰ–ਯੋਗ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਦਾ ਨਿਜਤਵ ਸਮੂਹ–ਮੁੱਖ (ਸਧਾਰਨੀਕ੍ਰਿਤ) ਹੋ ਕੇ ਕਾਵਿ–ਕਿਰਤ ਕਹਾਉਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਕਾਇਆ ਮੇਰੀ ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਢੇਰੀ
ਮਿੱਤਰ ਬੇਲੀ ਪੌਣਾਂ ਵਾਂਗੂੰ ਆਏ,
ਸਭ ਰਾਹਾਂ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਹੂੰਝ ਲਿਆਏ
ਕੁਝ ਪਲ ਬੈਠੇ ਪੈ ਗਏ ਆਪਣੇ ਰਾਹੇ
ਇਹ ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਢੇਰੀ ਕੁਝ ਵਧ ਜਾਏ
ਇਹ ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਢੇਰੀ ਕੁਝ ਘਟ ਜਾਏ
ਮੇਰੇ ਰੋਮ ਰੋਮ ਵਿਚ ਮੇਰੇ ਹਾਣੀ
ਮੈਥੋਂ ਆਪਣੀ ਕੀਮ ਨਾ ਜਾਏ ਪਛਾਣੀ।

ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਉਪਯੋਗੀ ਕਲਾ ਮੰਨਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਕਲਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਥਿਆਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਲਾਮੀ ਭੋਗਦੀ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਸੰਘਰਸ਼ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣ ਵਾਸਤੇ ਰੋਹਮਈ ਨਾਹਰਾ–ਸ਼ੈਲੀ ਹੀ ਉਚਿਤ ਕਾਵਿ–ਵਿਧੀ ਹੈ। ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਦਮਨ ਅਤੇ ਹਿੰਸਾ ਨਾਲ ਲਿਤਾੜੀ ਆਮ ਜੰਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿ–ਹਿੰਸਾ (Counter-Repression) ਦੇ ਨਾਹਰੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ–ਚਿੰਤਨ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ 'ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਥਿਆਰ' ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਖਰ੍ਹਵੇ–ਸੁਰ (ਰੋਹ ਮਈ ਸ਼ੈਲੀ) ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਾਵਿ–ਅਨੁਭਵ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਹਥਿਆਰ ਦਾ ਬਦਲ ਮੰਨਣ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ–ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵਿਤਾ ਸਿਧਾਂਤ/ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੁਹਜ–ਚਿਤਰ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਸੁਹਜ–ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ **ਅਧਰੈਣੀ** ਦੇ ਇਕ ਗੀਤ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਮੈਂ ਜਦ ਵੀ ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ
ਮੇਰੇ ਸਾਹ ਵਿਚ ਬੰਸੀ ਦਾ ਸੁਰ ਜਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ
ਮੈਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ ਤੇਰੇ ਮੂੰਹੋਂ ਸੁਣਿਆ ਹੈ
'ਮੇਰਾ ਮਨ ਤਾਂ ਬਸ ਖਰ੍ਹਵਾ ਸੁਰ ਹੀ ਸਹਿੰਦਾ ਹੈ'

ਜੇ ਤੈਨੂੰ ਬੰਸੀ ਨਾਲ ਰਤਾ ਵੀ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ
ਜਾਂ ਬੰਸੀ ਸਾਹਵੇਂ ਆਪਣੇ ਤੇ ਇਤਬਾਰ ਨਹੀਂ
ਤੂੰ ਬੰਸੀ 'ਤੇ ਤਲਵਾਰ ਚਲਾ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹੋ...
ਮੈਂ ਧੁੱਪ ਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗੀਤ ਸੁਣਾ ਲਾਂ ਗਾ।
(ਪੰਨੇ 94-95)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਤਰਾਜ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਕਲਾ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਹਥਿਆਰ ਦਾ ਬਦਲ ਮੰਨ ਕੇ ਕਲਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੀ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ (Ontology) ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਿੰਬ ਹੈ, ਸਿਧਾਂਤ ਨਹੀਂ। ਕਵਿਤਾ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਆਖਿਆ (ਦਰਸ਼ਨ) ਨਹੀਂ, ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੁਹਜ-ਚਿਤਰ ਹੈ। ਬਿੰਬ ਜਾਂ ਸੁਹਜ-ਚਿਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਥਮਤਾ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ''ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਬਿੰਬ ਹੈ, ਇਹੋ ਮੇਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੋ ਮੇਰੀ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਨੀਂਹ ਉਪਰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਮੈਂ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਉਡੀਕਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਸੇ ਅਨੁਭਵ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ।... ਮੈਂ ਮਾਂਗਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ, ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਮੁੱਲਵਾਨ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ।'' (**ਚੋਲਾ ਟਾਕੀਆਂ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨਾ139) ਸੱਤਰਵਿਆਂ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਜਦੋਂ ਜੁਝਾਰ ਕਵੀ ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਅਤੇ ਰੋਹ ਭਰੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਾਵਿ-ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਇਹ ਕੇਹੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਹੈ ਦੋਸਤੋ' ਨਾਮੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ। ਗੰਭੀਰ ਵਿਵਾਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਤਿੱਖੇ ਸੁਰ ਵਿਚ ਉਠਾਇਆ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚੋਂ ਅਨਿਵਾਰੀ ਤੱਤ ਕਿਹੜਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ 'ਨਿਰਣਾਇਕ ਸ਼ਕਤੀ' ਵਾਲੀ ਹੈ ਜਾਂ 'ਸਹਾਇਕ ਵਾਲੀ'? ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਪੇਸ਼ ਹਨ :

ਇਹ ਕੇਹੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਹੈ ਦੋਸਤੋ!
ਜੋ ਦਿਲ ਚੋਂ ਨਹੀਂ, ਬੰਦੂਕ ਦੀ ਨਾਲੀ ਚੋਂ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ
ਜੋ ਸੁਣਾਈ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ ਬਸ ਚਲਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ
ਇਹ ਕੇਹਾ ਸ਼ਿਅਰ ਹੈ ਦੋਸਤੋ ਜੋ ਸਿਰਫ ਕਤਲ ਵਿਚ ਹੀ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ
ਜੋ ਆਪਣੇ ਨਹੀਂ, ਪਰਾਏ ਖ਼ੂਨ ਨਾਲ ਲਿਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ
ਤੇ ਇਹ ਕੇਹਾ ਫ਼ਤਵਾ ਹੈ ਨਾਸ਼ਨਾਸੀ ਦਾ
ਕਿ ਮੈਂ ਬੰਦੂਕ ਦੀ ਬੂ ਨੂੰ ਮਹਿਕ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦਾ।

ਕਿੱਥੇ ਨੇ ਉਹ ਕੱਲ ਜੋ ਕਹਿੰਦੇ ਸੀ
ਕਿ ਝੰਡਿਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਾਇਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ
ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਵਿਚ ਗੱਡ ਕੇ ਇਮਪੋਰਟਿਡ ਝੰਡੇ ਜੋ ਐਲਾਨ ਕਰਦੇ ਸੀ
ਕਿ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀ ਫ਼ਸਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਉਗਦੀ ਹੈ
ਕਲ੍ਹ ਵੀ ਫ਼ਤਵਾ ਸੀ ਨਾਸ਼ਨਾਸੀ ਦਾ
ਕਿ ਮੈਂ ਰੰਗੀ ਹੋਈ ਟਾਕੀ ਨੂੰ ਸੂਰਜ ਆਖ ਨਾ ਸਕਿਆ
ਝੰਡੇ, ਬੰਦੂਕ ਜਾਂ ਫ਼ਤਵਾ, ਇਹ ਸ਼ਾਇਰੀ ਬੀਮਾਰ ਵਕਤਾਂ ਦੀ
ਤੇ ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੀ ਬੀਮਾਰ ਪੁਰਸੀ ਲਈ ਨਹੀਂ ਆਇਆ...
ਇਹ ਕੇਹੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਹੈ ਦੋਸਤੋ ! ਇਹ ਕੇਹੀ ਦੋਸਤੀ ਹੈ ਸ਼ਾਇਰੋ!

ਜਿਹੜੀ ਕਵਿਤਾ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਕਤੀ ਨਾਹਰੇ ਜਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਥਿਆਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਉਸਨੂੰ 'ਬੀਮਾਰ ਵਕਤਾਂ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ' ਕਹਿ ਕੇ ਉਸਦੀ ਕਾਵਿਕਤਾ ਅੱਗੇ ਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ 'ਰੰਗੀ ਹੋਈ ਟਾਕੀ' (ਝੰਡਾ) ਸੂਰਜ ਦਾ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਤਿਵੇਂ ਪਰਾਇਆ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਮਾਂਗਵਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਵੇਦਨ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਹੈ, ਜੀਵਨ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। (ਵਿਅੰਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਖ਼ੁਦ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਉਤਰ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਕਾਵਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਖ਼ੁਦ ਉਸਨੂੰ ਵੀ ਸੰਦੇਹ ਹੈ, ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਸਨੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।) ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਬਦਲ ਜਾਂ ਨੈਤਿਕ/ਸਮਾਜਕ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਉਪਯੋਗੀ ਕਲਾ ਮੰਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸੁਹਜ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਹੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਮਕਾਲੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵਲੋਂ ਉਸਨੂੰ ਸੁਹਜਵਾਦੀ ਕਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਉਸਨੇ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਸੁਹਜਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ;

> ਮੇਰੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾ ਉਤੇ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਸੁਹਜਵਾਦੀ ਕਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਵੀ ਮਿਹਣੇ ਵਾਂਗ ਤਜਵੀਜ਼ ਹੋਇਆ, ਪਰ ਸੀ ਇਹ ਦੁਰੁਸਤ।... ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਉਪਯੋਗਿਤਾ-ਸੁਹਜ ਦੀ ਪਹਿਲ-ਦੂਜ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਉੱਦਮ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਦੇ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦਾ ਵਿਰਚਨਾ ਦਾ ਕਾਰਜ। ਤਿਆਗਿਆ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਉਪਯੋਗੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਆਪਣੀ ਥਾਵੇਂ ਟਿਕੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਕਵੀ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਥਾਂ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਉਸ ਕੋਝ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਬੇਪਰਤੀਤੀ ਦਾ ਮਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅੰਗ ਹੈ। (**ਮੇਰੀ ਕਾਵਿ-ਯਾਤਰਾ**, ਪੰਨਾ 10)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸੁਹਜ–ਸਿਰਜਣਾ ਮੰਨਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਸਿਧ ਸੁਹਜ–ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਾਂਤ ਦੇ ਕਲਾ–ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ, ਜੋ ਕਲਾ ਨੂੰ ਸ਼ੁਧ–ਆਨੰਦ ਜਾਂ ਨਿਰਲੇਪ–ਆਨੰਦ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਮੁੱਲ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰੱਖਣ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਇਸ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਸ ਸਵੈ–ਕਥਨ ਤੋਂ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਾਂਤ ਦਾ ਨਾਮ ਲਏ ਬਗੈਰ ਹੀ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ''ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਦਸਿੱਆ ਕਿ ਸੁਹਜ ਉਪਯੋਗ ਤੋਂ ਨਿਖੜਿਆ ਹੋਇਆ ਅਨੁਭਵ ਹੈ।... ਸੁਹਜ ਉਪਯੋਗਿਤਾ ਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਜਾਂ ਵਿਪਰੀਤ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਤੋਂ ਵਾਫ਼ਰ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਹੈ।'' (**ਮੇਰੀ ਕਾਵਿ ਯਾਤਰਾ**, ਪੰਨਾ 9) ਕਾਵਿ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹੋਂਦ–ਵਿਧੀ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮੀਖਿਆਤਮਕ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਥਾਈਂ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ–ਰਚਨਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਹਜ–ਨਿਸ਼ਟ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਸਮਾਜਕ ਉਪਯੋਗਿਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਸਮਾਜਕ ਉਪਯੋਗਿਤਾ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਦੂਜੈਲਾ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਕਾਵਿ–ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਉਪਯੋਗਿਤਾ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਵਾਸਤੇ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਲਈ 'ਬੰਸੀ ਦਾ ਸੁਰ' ਅਤੇ 'ਕੋਇਲ ਦਾ ਬੋਲ' ਆਦਿ ਸੰਗਿਆਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਦੇ ਕਾਵਿੱਤਵ (Poeticity) ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ–ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਬਾਰੇ ਉਸਦੀ ਸੁਹਜਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਉਸਦੀ 'ਕਵਿਤਾ' ਨਾਮੀ ਇਹ ਰਚਨਾ ਹੈ :

> ਸਿਖ਼ਰ ਦੁਪਿਹਰਾਂ ਵਿਚ ਸੁਣਦਾ ਹਾਂ
> ਇਕ ਕੋਇਲ ਦਾ ਬੋਲ
> ਜਿਉਂ ਅਗਨੀ ਦੇ ਝੁਰਮਟ ਥਾਣੀਂ
> ਲੰਘੇ ਇਕ ਛਾਂ ਸੁਹਲ
> ਇਕ ਹਰਿਆ ਸੁਰ ਮਹਾਂ–ਅਗਨ ਵਿਚ ਬੁਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
> ਨਿਸਰੰਗੇ ਪਾਣੀ ਦੇ ਸੀਨੇ
> ਝਿਲਮਿਲ ਦੀਪ ਜਗੇ
> ਜਿਉਂ ਮਿਰਤਕ ਦੀ ਗੋਦੀ ਵਿਚ
> ਇਕ ਚਿਣਗੀ ਸੁਆਸ ਲਵੇ
> ਚਾਰ ਕਦਮ ਤੁਰਕੇ ਹੀ ਚਿਣਗੀ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।...
>
> (**ਨਾ ਧੁੱਪੇ ਨਾ ਛਾਵੇਂ**, ਪੰਨਾ 103)

ਇਸ ਕਵਿਤਾ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਵੇਕ ਮੁਤਾਬਕ ਕਾਵਿ–ਕਿਰਤ ਸਿਖਰ ਦੁਪਿਹਰਾਂ ਵਿਚ ਸਕੂਨ ਦਿੰਦੇ ਕੋਇਲ ਦੇ ਬੋਲ, ਅਗਨੀ ਦੇ ਝੁਰਮਟ ਵਿਚ ਠਾਰ ਪਾਉਂਦੀ ਸੁਹਲ ਛਾਂ, ਰਾਤ ਦੀ ਕਾਲਖ ਵਿਚ ਝਿਲਮਿਲ ਜਗਦੇ ਦੀਪ ਅਤੇ ਮਹਾਂ–ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਸਾਏ 'ਚ ਧੜਕਦੀ ਜੀਵਨ ਚਿਣਗ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਸੁਹਜ–ਵਸਤੂ ਹੈ, ਜੋ ਮਾਹੌਲ ਦੀ ਬੇਰਹਿਮੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੁਹਜ–ਆਨੰਦ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ–ਕਿਰਤ ਉਪਯੋਗੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸੁਹਜਮਈ ਹੈ ਜਾਂ ਸੁਹਜਮਈ ਹੋਣ ਕਰਕੇ

ਉਪਯੋਗੀ ਹੈ ? ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਬਾਰੇ ਇਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। 'ਮਨੁੱਖ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲੋੜ-ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸੁਹਜ- ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।' ਇਹ ਕਹਿਕੇ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਣਾ (ਕਲਾ ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਹੀ ਹੈ) ਦੇ ਸੁਹਜ-ਨਿਸ਼ਠ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਕਲਾ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਨਿਸ਼ਠ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਤਾਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਉਪਯੋਗਿਤਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਥਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਹਜ-ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ, ਸਮਾਜਕ ਉਪਯੋਗਿਤਾ ਇਸ ਦਾ ਦੂਜੈਲਾ ਮੁੱਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦੇ 'ਕਾਵਿੱਤਵ' ਦੀ ਮੂਲ ਸ਼ਰਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਾਂਤ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, ''ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਵੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਹੀ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਵੇਕः ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਵਿਵੇਕ। ਕੋਈ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਕ ਭਾਵਨਾ ਕਰਕੇ ਆਨੰਦ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਨੰਦ ਵੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਮਾਜ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਆਨੰਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਮੁੱਲ, ਸਮਾਜ-ਮੁੱਲ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ ਕੇਵਲ ਉਸਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। (**ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ 52) ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਲਾ ਸੁਹਜ-ਨਿਸ਼ਠ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਉਪਯੋਗਿਤਾ ਤੋਂ ਅਸਲੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਖ਼ੁਦ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਹਰ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡੇ ਤੇ ਹੰਢਾਇਆ ਹੈ; 1947 ਦੀ ਭਾਰਤ-ਪਾਕਿ ਵੰਡ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ, ਹਿੰਦ-ਪਾਕਿ ਜੰਗਾਂ, ਬੰਗਲਾ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਭਿਆਨਕ ਨਰ-ਸੰਹਾਰ, ਐਮਰਜੈਂਸੀ ਦੌਰਾਨ ਹੋਏ ਦਮਨ, ਅਜੋਕੇ ਸਿੱਖ ਸੰਕਟ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਸੰਤਾਪ, ਅਪਰੇਸ਼ਨ ਨੀਲਾ ਤਾਰਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਿੱਖ ਮਨੋਦਸ਼ਾ 'ਚ ਉਪਜੇ ਸੰਕਟ ਅਤੇ 1984 ਈ: ਦੇ ਸਿੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਦੰਗਿਆਂ ਕਾਰਨ ਭਾਈਚਾਰਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਤ੍ਰੇੜਾਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖੀਆਂ ਉਸਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਸਮਾਜਕ ਉਪਯੋਗਿਤਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਅਰਥ-ਪੂਰਨ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਲਈ ਵਰਤਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਲਈ ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਮਨੋਰਥ-ਸਿੱਧੀ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ 'ਸਮਾਜਿਕਤਾ' ਦੇ ਦਖ਼ਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ '**ਮੈਂ ਜੋ ਬੀਤ ਗਿਆ**' ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਇਕਬਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ, ''ਸਮਾਜ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਹੀ ਰਹਿਣੀ ਸੀ, ਅਚੇਤ ਹੀ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਆ ਬਿਰਾਜਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰੇ ਕਰਨ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹਾਂ।'' ਇਸ ਸਾਰੀ ਚਰਚਾ ਦਾ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਤਾਂ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਸੁਹਜ-ਸਿਰਜਣਾ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਅਮਲ ਵਿਚ ਉਹ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਅਜੇਹੀ ਚੇਤਨ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਿਰਜਣਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਕ ਉਪਯੋਗਿਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸੁਹਜ-ਨਿਸ਼ਠ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਕੁਝ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵਲੋਂ ਵਿਅੰਗ ਭਾਵ ਨਾਲ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਸੁਹਜਵਾਦੀ ਕਵੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਸ਼ਿਲਪ-ਘਾੜਤ ਕਹਿ ਕੇ ਅਕਸਰ ਛੁਟਿਆਇਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ/ਸਮਾਜ ਨਿਰਪੇਖ, ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ, ਭਾਸ਼ਾਈ-ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਉਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਉਸਦੀ ਇਸ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹਮ-ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਅਪਵਾਦ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਵਡੇਰਾ ਭਾਗ ਅਜੇਹਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ,ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਸਮਝਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ '**ਅਲਫ਼ ਦੁਪਹਿਰ**' ਅਤੇ '**ਟੁੱਕੀਆਂ ਜੀਭਾਂ ਵਾਲੇ**' ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਿਹਾਂ ਨੂੰ ਬੰਗਲਾ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਨਰ-ਸੰਹਾਰ ਅਤੇ ਐਮਰਜੈਂਸੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਕ ਸਮੀਖਿਅਕ ਵਜੋਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਧਿਆਨ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਅਰਥਾਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ 'ਸਾਹਿੱਤਕਤਾ' ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਵੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੂਜੈਲੇ, ਰੂਪਾਤਮਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਕੀ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਜਗਤ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਥਾਪਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਦੂਜੈਲੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸਦਾ ਸਰਲ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਾਹਿਤ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਅਕਸ ਨਹੀਂ, ਉਸਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੈ। ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਜਗਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਾਹਿਤ, ਵਾਸਤਵਿਕ ਜਗਤ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਜਟਿਲ, ਵਧੇਰੇ ਸੁਹਜਮਈ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸੁਜੀਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਜਣਾ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੂਜੈਲੇ ਤੇ ਚਿਹਨਕੀ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ ਸਰੰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲੀ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਦੂਜੈਲੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਾਹਿਤ ਗਿਆਨ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਆਨੰਦ ਵੀ। ਸਾਹਿਤ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ : ਸੁਹਜ-ਗਿਆਨ, ਜਿਸਦੀ ਵਿਧੀ ਤਾਰਕਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਥੂਲ, ਸਮੂਰਤ-ਚਿਤਰ ਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰੂਪਾਤਮਕ ਤੇ ਚਿਹਨਕੀ ਸੰਦ੍ਰਿਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੋਝੀ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਆਨੰਦ ਵੀ।

ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਰਣਾਇਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ, ਸਹਾਇਕ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ''ਕਵਿਤਾ ਕੁਝ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਨਾਂ ਧਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਉਜਾਗਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਸੰਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਤੁਹਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਤੇ, ਏਦਾਂ ਤਬਦੀਲੀ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ ਵਾਤਾਵਰਣ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।'' (**ਵਿਹਾਰਕੀ**, ਪੰਨਾ 187) ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਮੁੱਲ ਅੰਦਰ ਹੀ ਉਸਦੀ

ਉਪਯੋਗਿਤਾ ਨੂੰ ਨਿਹਿਤ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਅਮਲ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਖ਼ੁਦ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਥਿਆਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਉਹ 'ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਲਾਮਤੀ ਵਾਲਾ ਸ਼ਸਤਰ' (ਪੰਨਾ 187) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਰਚਨਹਾਰ ਕਵੀ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦੇ ਦਾਇਤਵ ਨੂੰ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਕਵੀ' ਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਾਟਾਇਆ ਹੈ :

ਸ਼ਾਇਰ ਦਾ ਸਿਰ
ਨਦੀ ਦਾ ਪਾਣੀ
ਉਤਰ ਗਏ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਸਾਥ
ਸਿਰ ਵਿਚ ਵਗਦੀ ਸੀ ਸ਼ੂਕਦੀ ਨਦੀ
ਨਦੀ ਵਿਚ ਰਿਝਦੇ ਸਨ ਕਵੀ ਦੇ ਬੋਲ
ਅਸਤ ਗਏ ਪਾਣੀ
ਕੰਢੇ ਤੇ ਚਿੱਕੜ
ਚਿੱਕੜ ਵਿਚ ਛਾਂਗਿਆ ਕਵੀ ਦਾ ਮੁੰਡ
ਚੁੱਪ ਹੈ ਪਰ ਅਜੇ ਵੀ ਤੱਤਾ ਤੱਤਾ ਬੁੜ੍ਹਕਦਾ
ਆਪਣੀ ਬਰੇਤੀ ਵਿਚ ਸੌਂ ਗਏ ਪਾਣੀ
ਪਰ ਕੰਢੇ ਤੇ ਖਲੋਤਾ ਧੜ ਮੁੜ ਗਿਆ ਸ਼ਹਿਰ ਨੂੰ
ਡੋਲਦਾ/ਆਪਣੇ ਲਹੂ ਦੀਆਂ ਆਇਤਾਂ।

(**ਅਲਫ਼ ਦੁਪਿਹਰ**, ਪੰਨਾ 22)

ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਾਂ ਬੰਗਲਾ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਕਤਲੇ-ਆਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ, ਪਰ ਪਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਕਵੀ ਦੀ ਪੈਗੰਬਰੀ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਮਾਜਕ ਦਾਇਤਵ ਬਾਰੇ ਉਪਯੋਗਿਤਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਹੀ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਕਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਬੇਨਿਆਜ਼ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੀ ਫ਼ਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਮੂਕ ਦਰਸ਼ਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦੀ। ਇਕ ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਸਿਰਜਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਉਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਭੋਗਦਾ-ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ; ਸਗੋਂ ਉਸਨੂੰ ਮਨ-ਇੱਛਤ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਕਵੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਉਸਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਗ ਦੀ ਉਪਜ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਸੰਵਾਹਕ ਵੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਕ ਵੀ। ਕਵੀ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਕਰਮ-ਯੋਗੀ ਜਾਂ ਯੋਧਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਉਸਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਉਸ ਤੋਂ ਅਜਿਹੇ ਪੈਗੰਬਰੀ ਕਾਰਜ ਦੀ ਤੱਵਕੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਅਮਲ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਸੱਚ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਸਿਰ ਕਟਾ ਕੇ ਜੀਣਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਫ਼ੇ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਲਹੂ ਨਾਲ ਅਇਤਾਂ ਦੀ ਇਬਾਰਤ ਲਿਖਣੀ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ ਕੰਮ ਹੈ, ਪਰ

ਆਪਣੀ ਚੇਤਨ ਹਉਂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਕੇ ਅਤੇ ਮੱਥੇ 'ਚ ਜਗਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਜੋਤ ਨੂੰ ਬੁਝਾ ਕੇ ਜਿਊਣਾ ਹੋਰ਼ ਵੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਚਾਨਣ ਬਾਰੇ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਅਜੇਹੀਆਂ ਪੁੱਛਾਂ ਪੁਛਦਾ ਹੈ :

ਮੱਸਿਆ ਦੀ ਰਾਤੇ ਜੀ ਕਰਦਾ ਏ
ਅੰਨ੍ਹੇ ਖੂਹ ਤਕ ਜਾਵਾਂ
ਉਸ ਦੇ ਕੰਢੇ ਬਾਲ ਅਞਾਣਾ
ਦੀਵਾ ਇਕ ਜਗਾਵਾਂ
ਜੇ ਨਿੱਕੀ ਅੱਗ ਚਾਂਗਰ ਮਾਰੇ
ਮੂਲ ਨ ਚੁਪ ਕਰਾਵਾਂ।...
ਜਗਦੀ ਮਘਦੀ ਇਕ ਛਿਟ ਅੱਗ ਦੀ
ਅੰਨ੍ਹੀ ਅੱਖ ਵਿਚ ਪਾਵਾਂ।

(**ਟੁੱਕੀਆਂ ਜੀਭਾਂ ਵਾਲੇ**, ਪੰਨਾ 10)

ਨਿੱਕਾ ਜਿਹਾ ਦੀਵਾ ਅੰਦਰ਼ ਬਲਦਾ,
ਬਾਹਰ ਆਉਣਾ ਚਾਹੇ
ਚੁੱਪ ਦੇ ਵਿਹੜੇ ਚਾਨਣ ਚੜ੍ਹਿਆ,
ਕੀਕਣ ਕੋਈ ਬੁਝਾਏ
ਚੁੱਪ ਰਹਾਂ ਤਾਂ ਅੰਦਰ ਚਾਨਣ,
ਚੀਕੇ ਤੇ ਚਿਚਲਾਏ
ਜੇ ਬੋਲਾਂ ਰਾਜਾ ਜਰਵਾਣਾ
ਡਾਢੇ ਹੁਕਮ ਚੜ੍ਹਾਏ।

(**ਟੁੱਕੀਆਂ ਜੀਭਾਂ ਵਾਲੇ**, ਪੰਨਾ 11)

ਆਪਣਾ ਸਿਰ ਕਟਾ ਕੇ
ਤਲੀ 'ਤੇ ਟਿਕਾ ਕੇ
ਜੀਣਾ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ
ਪਰ ਆਪਣੇ ਮੱਥੇ ਵਿਚ
ਜੋਤ ਇਕ ਜਗਾ ਕੇ
ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਝੱਖੜ 'ਚੋਂ
ਅਣਬੁਝੇ ਹੀ ਲੰਘ ਜਾਣਾ
ਇਹ ਵੀ ਕਿਹੜਾ ਸੌਖਾ ਹੈ ?

(**ਅਲਫ਼ ਦੁਪਿਹਰ**, ਪੰਨਾ 84)

ਸਾਡੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚੋਂ–
ਜੋ ਚਾਨਣ ਲੰਘਦਾ ਹੈ
ਬੁਝ ਕੇ ਹੀ ਲੰਘਦਾ ਹੈ
ਹਰ ਇਕ ਦੇ ਸਾਹਾਂ ਵਿਚ
ਚਾਨਣ ਦੀ ਜੋਤ ਨਹੀਂ,
ਚਾਨਣ ਦਾ ਧੂੰਆ ਹੈ
ਸਾਡੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਤੇ
ਸ਼ਾਹ ਕਾਲੇ ਪਾਣੀ ਦਾ ਵਡਸਾਗਰ ਗਹਿਰਾ ਹੈ
ਜੋ ਦਿਨ ਵੀ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ
ਕਾਲਖ ਵਿਚ ਡੁਬਦਾ ਹੈ।

(**ਨਾ ਧੁੱਪੇ ਨਾ ਛਾਵੇਂ**, ਪੰਨਾ 66)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਾਵਿ–ਪਾਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬੁੱਧਜੀਵੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਖੰਡਿਤ ਵਿਯੋਗੇ–ਆਪੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹੋਣੀ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅਜੋਕੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਸਵੈ–ਚੇਤਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸ ਖੰਡਿਤ, ਦਵੰਦਮਈ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਾਂ, ਘਰ, ਪਰਿਵਾਰ, ਪ੍ਰੇਮੀ, ਮੰਜ਼ਿਲ, ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਤੋਂ ਨਿਰਵਾਸਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਵਿਗੋਚੇ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ–ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਨਾਂ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਵਿਗੋਚੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੋਣੀ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਉਹਦੇ ਲਈ ਵਰ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰਾਪ ਵੀ। ਕਿਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਗੁਆਚੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਪੇ ਨੂੰ ਲੱਭਦਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਲਭ ਜਾਣ ਤੋਂ ਡਰਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੋ–ਦਵੰਦ ਹੀ ਅਜੋਕੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਦੀ ਵਿਡੰਬਨਾ (irony) ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਮੱਥੇ ਦੀ ਜੋਤ ਹੀ ਉਸਦੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਜੰਜਾਲ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਕਰ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਖੜਾ–ਖੜੋਤਾ ਹੰਢਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸਵੈ–ਚੇਤਨਤਾ ਹੀ ਉਸਦੀ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਅਤਾ ਅਤੇ ਪੀੜਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਅਜੇਹੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਥਿਰਤਵ ਅਤੇ ਜਲੌਅ ਨੂੰ ਗੁਆ ਚੁੱਕਾ ਇਹ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਰਹਿਮ ਉਪਰ ਹੈ। ਘਰ–ਪਰਿਵਾਰੋਂ ਬਾਹਰ 'ਬੁਹਾਰੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ' ਇਸ ਨਿਸਤੇਜ ਬੰਦੇ ਦੀ ਢੋਈ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਆਪਣੇ ਘਰ ਵਾਲਿਆਂ (ਪਤਨੀ) ਵਲੋਂ ਵੀ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰੇ ਜਾਣ ਦੇ ਸਹਿਮ ਥੱਲੇ ਜਿਉਂਦੇ ਇਸ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇਜ਼ ਤਿਮੂੰਹੇ ਕਾਂਟੇ ਦੀ ਸੂਲੀ ਤੇ ਟੰਗੀ ਅਧ–ਕੱਚੇ ਮਾਸ ਦੀ ਬੋਟੀ ਵਰਗੀ' ਹੈ।

ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਬੇਰਹਿਮੀ ਵੱਸ ਆਪਣਾ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਗੁਆ ਕੇ ਪਸ਼ੂ–ਜੂਨ ਭੋਗਦੇ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਉਸਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਸਹਿਤ ਆਪਣੀ

ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। '**ਲਾਸਾਂ**' ਦਾ ਕਾਮਾ, '**ਤਾਰ-ਤੁਪਕਾ**' ਦਾ ਵਿਗਿਆਨੀ, '**ਅਧਰੈਣੀ**' ਦਾ ਪ੍ਰੇਮੀ, '**ਨਾ ਧੁੱਪੇ ਨਾ ਛਾਵੇਂ**', ਦਾ ਬੇਵੱਸ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ, '**ਸੜਕ ਦੇ ਸਫ਼ੇ ਉਤੇ**' ਦਾ ਨਵੇਂ ਰਾਹਾਂ ਦਾ ਮੁਤਲਾਸ਼ੀ ਮੁਸਾਫਰ, '**ਅਲਫ਼ ਦੁਪਹਿਰ**' ਦਾ ਚੇਤਨ ਦਰਸ਼ਕ, '**ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ**, ਦਾ ਪੈਗੰਬਰ ਅਤੇ '**ਰੁਖ ਤੇ ਰਿਸ਼ੀ**' ਦਾ ਰਿਸ਼ੀਵਰ ਅਜੇਹੇ ਹੀ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਨੁੱਖ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਠਾਕੀ ਜਾ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪੇ, ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ/ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਮੰਜ਼ਲ ਉਤੇ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਯੋਗੇ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਚੇਤਨਾ ਕਰਕੇ ਇਹ ਅਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਚਾਨਣ ਤੋਂ ਭੈਭੀਤ ਹਨ। '**ਤਾਰ-ਤੁਪਕਾ**' ਦੇ ਵਿਗਿਆਨੀ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਵੱਸ ਨਹੀਂ, ਉਸਦੀ ਖੋਜ/ਸਿਰਜਣਾ ਹੀ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਖਤਰਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਰਗੇ ਬੰਦਿਆਂ ਦੀ ਹਸਤੀ 'ਮਹਾਂਲਾਟ ਵਿਚ ਦੋ ਬੁੱਕ ਪੀਲੇ ਪੱਤਿਆਂ' ਵਰਗੀ ਲਗਦੀ ਹੈ। '**ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ**' ਦੇ ਪੈਗੰਬਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਗੁਆਚੇ ਆਪੇ ਦੇ ਲੱਭ ਪੈਣ ਦੇ ਖਿਆਲ ਨਾਲ ਹੀ ਕੰਬਣੀ ਛਿੜਦੀ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੂਲ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਅਜੇਹੇ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੋਣੀ ਬਾਰੇ ਚੇਤਨ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਕਰਮੰਦ ਵੀ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਨ ਉਚਿਤ ਰਹਿਣਗੇ :

ਅਜੀਬ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸਿਗਰਟੀ ਸੁਆਦ ਹੈ
ਕਦੀ ਮੈਂ ਧੁਖ ਕੇ ਭੁਰ ਪਵਾਂ
ਕਦੀ ਸੁਲਘ ਕੇ ਭੁਰ ਪਵਾਂ। (**ਤਾਰ ਤੁਪਕਾ**, ਪੰਨਾ 51)

ਮੈਂ ਪਿੰਜਰੇ ਬੰਦ ਇਕ ਸਿਫ਼ਰਾ
ਖਲਾਅ ਅੰਦਰ ਭਟਕਦਾ ਹਾਂ
ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ੀ ਬਿਨ
ਕੋਈ ਸਾਥੀ ਨਹੀਂ ਮੇਰਾ
ਕੋਈ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ
ਕਿ ਤੁਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਹੀ ਜਾਵਾਂ
ਕੋਈ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ
ਕਿ ਤੁਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਹੀ ਆਵਾਂ। (**ਨਾ ਧੁੱਪੇ ਨਾ ਛਾਵੇਂ**, ਪੰਨਾ 9)

ਰੇਤ ਥਲਾਂ ਵਿਚ ਮੈਂ ਹੀ ਆਪ ਗੁਆਚ ਗਿਆ ਹਾਂ
ਤੂੰ ਕਿਧਰੇ ਨਹੀਂ ਡਿੱਠਾ
ਫਿਰ ਡਰ ਜਾਵਾਂ

ਕਿਤੇ ਗੁਆਚਾ ਆਪਾ ਲਭ ਨਾ ਜਾਏ। (**ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨਾ 22)

ਹਰ ਬੰਦੇ ਦਾ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਗੁਆਚਾ ਹੋਇਆ
ਕੋਈ ਗੁਆਚਾ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੇ
ਕੋਈ ਗੁਆਚਾ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੇ
ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮਸ਼ਕਰੀ।

(**ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨਾ 23)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਆਏ 'ਚਾਨਣ ਦੀ ਜੋਤ ਦੀ ਥਾਂ ਚਾਨਣ ਦੇ ਧੂੰਏਂ', ਤੋਂ ਚਿੰਤਤ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਹ 'ਅੰਨ੍ਹੀ ਅੱਖ ਵਿਚ ਜਗਦੀ-ਮਘਦੀ ਚਾਨਣ ਦੀ ਇਕ ਛਿੱਟ' ਪਾਉਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਸਮਰਥਾ ਤੋਂ ਵੀ ਜਾਣੂੰ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਵਿਗੋਚਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਵੀ ਚਿੰਤਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੋਣੀ ਦੀ ਸੋਝੀ ਅਤੇ ਸਵੈ- ਚੇਤਨਤਾ ਹੀ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਦੇ ਚਰਿਤਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, 'ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਲਗਪਗ ਸਾਰੀ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਅਜੋਕੇ ਲਘੂ, ਬੇਵੱਸ, ਭੈਭੀਤ ਪਰ ਸੂਝਵਾਨ ਮੱਧਵਰਗੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਤਾ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਰੁਦਨ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਰੋਂਦਾ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਪਾਤਰ ਰੋਂਦਾ ਨਹੀਂ, ਸੋਚਦਾ ਹੈ।... ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਆਤਮ-ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ ਤੇ ਇਹੋ ਆਤਮ-ਚਿੰਤਨ ਉਸਦੇ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਤਰਸ ਦਾ ਪਾਤਰ ਤੇ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕਰੁਣ-ਰਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਬਣਨ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। (ਸਿਰਨਾਵਾਂ, ਜਨਵਰੀ 1989) ਸਵੈ-ਚੇਤਨਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਸਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ 'ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਝੱਖੜ 'ਚੋਂ ਬਿਨਾ ਜਗੇ ਲੰਘ ਜਾਣ', 'ਨਿਰੀ ਨੰਗੀ ਨਿਕੱਦੀ ਹੀਣਤਾ' ਭੋਗਣ ਅਤੇ 'ਝਿਰਕ ਝਿਰਕ ਦਾ ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ' ਜਿਉਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਹਉਂ-ਹੀਣੇ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਆਪੇ ਨੂੰ ਤੱਜੇ ਬਗੈਰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਦਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਗੁਆ ਕੇ ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਕੇ ਨਵੀਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਖ਼ੁਦਕੁਸ਼ੀ ਬਿਨ ਕੋਈ ਵੀ ਮੁਕਤੀ ਨਹੀਂ ਮੁਮਕਿਨ
ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ/ਆਪਣੀ ਕਿਸਮਤ ਮਰਨ ਦੇ,

ਦੁਨੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਹਟਕ ਲਿਆ ਹੈ ਹਰ ਬਰਕਤ ਤੋਂ
ਕਿਉਂ ਨਾ ਆਪਣੇ ਤਾਈਂ ਹਟਕੀਏ
ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ ਤੋਂ ?

ਹਰੀਆਂ ਲਾਲ ਮਸ਼ੀਨੀ ਬੱਤੀਆਂ ਨੇ
ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਕਿਹੜੀ ਤੋਰ 'ਚ ਬੰਨ੍ਹ ਲਿਆ ਹੈ ?

ਇਸ ਤੋਰ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਬੱਝੇ
ਹੰਢ ਜਾਵਾਂਗੇ ?
ਖੜੇ ਖੜੋਤੇ ਰਹਿਣਾ ਹੀ ਸਾਡਾ ਤੁਰਨਾ ਹੈ ?
ਆਪਣਾ ਆਪ ਉਲੰਘਹਾਰਾ
ਕੋਈ ਕਦਮ ਵੀ ਚੁਕ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ ?

(**ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨਾ 18)

ਚਲ ਇਕ ਦੁਨੀਆਂ ਹੋਰ ਬਣਾਈਏ
ਮਨ ਚਾਹੇ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਰੰਗੀਏ
ਮਨ ਮਰਜ਼ੀ ਦਾ ਕਰੀਏ ਧਰੀਏ
ਜੋ ਜੀ ਚਾਹੇ ਛੱਡੀਏ ਅੰਗੀਏ।

(**ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨਾ 32)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ–ਪਾਤਰ ਦੀ ਅਜੇਹੀ ਸਵੈ–ਚੇਤੰਨਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ 'ਗਿਆਨ–ਗੀਤ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ–ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ 'ਸੁਹਜਵਾਦੀ–ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ' ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਅਜੋਕੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਯੁੱਗ–ਬੋਧ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਨਿੱਤ ਨਵੀਆਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਹਜਵੰਤ ਰਚਨਾ–ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵੀ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਵਿਆਪਣ ਵਾਲੇ ਦੁੱਖ ਨਾਲ ਲੜਨ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝਣ, ਜਰਨ ਅਤੇ ਘਟਾਉਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਤਪਦੀ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਮਲ੍ਹਮ ਜਾਂ ਲੇਪ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਸੰਗੀਤਕ ਅੰਸ਼ ਕਾਰਨ ਦੁਖੀ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਕੁਝ ਦੇਰ ਲਈ ਕਲਪਣਾ–ਲੋਕ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਲਪਣਾ–ਲੋਕ ਬਚਪਨੇ ਜਾਂ ਸੁਪਨੇ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਆਪਣੇ ਗੁਆਚ ਚੁਕੇ ਬਚਪਨੇ ਤੇ ਆਦਿਮ–ਸਾਦਗੀ ਵਾਲੇ ਸੁਪਨ–ਲੋਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਲਾ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ। ਕਲਾ, ਦੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੇ ਜਾਗਰਿਤ ਮਨ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਹੀ ਹੈ। ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਵਿਆਪਣ ਵਾਲੇ ਦੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਕਵਿਤਾ ਮੁੜ ਕੇ ਦੁੱਖ ਨਾਲ ਹੀ ਲੜਦੀ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਵੈ–ਜੀਵਨੀ '**ਚੋਲਾ ਟਾਕੀਆਂ ਵਾਲਾ**' ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਵਾਰ ਵਾਰ ਜਾਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਦੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਆਮ ਬੰਦੇ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਹੀ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਅੱਠ ਸਾਲ ਦੀ ਬਾਲੜੀ ਉਮਰ ਤੱਕ ਅਪਣੇ ਮਾਂ–ਬਾਪ–ਦਾਦੀ–ਭੈਣ ਅਤੇ ਘਰ–ਘਾਟ ਸਭ ਕੁਝ ਗੁਆ ਚੁੱਕੇ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਬਚਪਨ ਅਜੇਹੇ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਬੀਤਿਆ ਜਿਥੇ ਉਹ 'ਅਣਚਾਹਿਆ ਮਹਿਮਾਨ' ਸੀ। ਬਚਪਨੇ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੇ ਉਸ ਵੱਲ ਪਿੱਠ ਕਰ ਲਈ। ਉਸਦੇ ਸੁਪਨ–ਲੋਕ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਕੁਝ ਗੈਰ–ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਮੇਰੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ

ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਜਾਂ ਗੁਆਚ ਚੁੱਕੇ ਸੁਪਨ-ਲੋਕ ਨੂੰ ਮੁੜ ਬਹਾਲ ਕਰਨ ਦਾ ਹੀ ਉਪਰਾਲਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਦੁੱਖ, ਮਾਸੂਮੀਅਤ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਦੀ ਸਿਮਰਤੀ/ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਨੇੜ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ :

> ਮੈਂ ਦਿਲੋਂ ਸਗੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕਵੀ ਲਈ ਦੋ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਲੋੜ ਹੈ- ਇਕ ਦੁੱਖ ਦੂਜਾ ਬਚਪਣਾ। ਕਵਿਤਾ ਕੋਈ ਕਰਾਮਾਤ ਹੈ ਜੋ ਦੁਖੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਰਚਣ ਜਾਂ ਸਮਝਣ ਲਈ ਬੱਚੇ ਵਰਗੀ ਸਾਦਗੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਜੇ ਦੁੱਖ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕਾਵਿ-ਕਰਾਮਾਤ ਨਹੀਂ। ਸਾਦਗੀ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੂਝ ਨਹੀਂ।
>
> ਸ਼ਾਇਰੀ ਚੰਗਿਆੜਿਆਂ ਉਪਰ ਤੁਰ ਲੈਣ ਬਾਅਦ ਆਪਣੇ ਪੈਰਾਂ ਦੇ ਜ਼ਖਮਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਲਾਉਣ ਦੀ ਕਲਾ ਹੈ।
>
> ਦੁਖ ਅਤੇ ਮਾਸੂਮੀਅਤ ਦਾ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਬੜਾ ਗਹਿਰਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਸੁਖ ਅਤੇ ਅਕਲਮੰਦੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਅਨੇਕ ਢੰਗ ਹਨ, ਪਰ ਦੁਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਢੰਗ ਕਵਿਤਾ ਹੈ।
>
> (**ਚੋਲਾ ਟਾਕੀਆਂ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨੇ 46, 98, 152)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਕ ਸੁਚੇਤ ਸ਼ਿਲਪੀ ਹੈ, ਉਸਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗੁੰਝਲੋ-ਗੁੰਝਲ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਤਿ ਸੂਖਮ ਪ੍ਰਗੀਤਾਂ, ਨਾਟਕੀ ਮਨੋਬਚਨੀਆਂ, ਕਾਵਿ-ਨਾਟਕਾਂ ਅਤੇ ਲੰਬੀਆਂ ਜਟਿਲ ਨਜ਼ਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੂਖਮਤਾ, ਸੁਹਜਾਤਮਕਤਾ, ਜਟਿਲਤਾ ਅਤੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਗੁਣ ਹਨ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਕਾਵਿ ਦੀ ਉਘੜਵੀਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਹੈ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਉਸਦੀ ਮਧੁਰ ਗੀਤਕਤਾ ਕਰਕੇ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਹਿੰਦੀ ਦੀ ਛਾਇਆਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ; ''ਰੂਪਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਭਾਵੇਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਨਜ਼ਮ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ, ਨਾਟਕੀ ਇਕ-ਬਚਨੀਆਂ ਵੀ ਲਿਖੀਆਂ, ਨਾਟਿ-ਕਾਵਿ ਉਤੇ ਵੀ ਹੱਥ ਅਜ਼ਮਾਇਆ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤੱਕ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਹੀ ਰਹੀ ਤੇ ਉਸਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਗੀਤ ਦੀ ਹੀ ਬਣੀ ਰਹੀ। ਇਹੀ ਅਵਸਥਾ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਦੀ ਹੈ, ਬਸ ਇਸ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ ਕਿ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ-ਭੂਮੀ ਕਾਵਿਕ-ਕਲਚਰ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤ ਨਾਗਰਿਕ ਸੋਫਿਸਤਿੱਤਤਾ ਦਾ ਹੈ, ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਵਿਚ ਪੇਂਡੂ ਸਰਲਤਾ ਦਾ। ਇਸੇ ਲਈ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਨਜ਼ਾਕਤ ਤੇ ਨਾਜ਼ਕ ਖ਼ਿਆਲੀ ਹਨ ਤੇ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਦੇ ਤੀਬਰ ਭਾਵੁਕਤਾ ਤੇ ਉਤੇਜਕ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ''। (**ਸਮਦਰਸ਼ਨ**, ਪੰਨਾ 135) ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਸੂਖਮਤਾ ਅਤੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ-ਸਿਰਜਣਾ ਕਾਰਨ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ

ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਨਾਲੋਂ ਕੁਲੀਨ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੈ, ਪਰ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ-ਭੂਮੀ ਵੀ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਲੋਕ-ਧੁਨਾਂ, ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ, ਲੋਕ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਛੰਦਾਂ, ਲੋਕ-ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਸੱਖਣੇ ਰੂਪਾਂ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। '**ਲਾਸਾਂ**', '**ਅਧਰੈਣੀ**', '**ਟੁੱਕੀਆਂ ਜੀਭਾਂ ਵਾਲੇ**', '**ਅਲਵਿਦਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ**', '**ਮਾਵਾਂ ਧੀਆਂ**' ਅਤੇ '**ਨਿੱਕਸੁਕ**' ਸੰਗ੍ਰਿਹਾਂ ਦੇ ਕਈ ਗੀਤ/ਪ੍ਰਗੀਤ ਲੋਕ-ਧੁਨਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਉਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਈ ਵਾਰ ਇਕਬਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ: ''ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਮੈਨੂੰ ਲੋਕ-ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਣਜਾਣੇ ਕਰਤੇ ਦੀ ਕੋਈ ਪੰਗਤੀ ਕਿਸੇ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਸੁਣ ਕੇ ਮੈਂ ਲੋਰ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਤੇ ਕਈ ਦਿਨ ਉਸੇ ਨੂੰ ਚੱਬਦਾ-ਚਿੱਥਦਾ ਰਹਿੰਦਾ।... ਮੈਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਸੁਣੇ ਬੋਲਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। 'ਰਾਮਾ ਨਹੀਂ ਮੁਕਦੀ ਫੁਲਕਾਰੀ', 'ਮਾਏ ਮੈਨੂੰ ਅੰਬਰਸਰ ਲਗਦਾ ਪਿਆਰਾ', 'ਮੋਈਏ ਭੁੰਨਦੇ ਫਕੀਰਾਂ ਦੇ ਦਾਣੇ', ਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਕੁਝ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਣੇ-ਸੁਣਾਏ ਮੁਖੜੇ ਹਨ। ਜੋ ਕਿੰਸੇ ਪਿਆਰੇ ਵੱਲੋਂ ਬਖ਼ਸ਼ੇ ਵਰ ਵਾਂਗ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਮਨੋਵਾਸ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਤੇ ਕਿਸੇ ਸੁਲੱਖਣੀ ਘੜੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋ ਗਏ।... ਢਾਡੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਂ, ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਕੱਵਾਲੀਆਂ, ਮੰਗਤਿਆਂ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੀਆਂ ਖੈਰਾਂ, ਵਾਗੀਆਂ ਦੀਆਂ ਹੇਕਾਂ, ਸਭ ਮੈਨੂੰ ਹਲੂਣਦੇ ਰਹੇ। ਇਹਨਾਂ ਮੇਰੀ ਮਨੋਧਰਤੀ ਨੂੰ ਵੱਤਰ ਕੀਤਾ,'' (**ਮੇਰੀ ਕਾਵਿ-ਯਾਤਰਾ**, ਪੰਨੇ 13, 14, 16)

ਲੋਕ-ਧਾਰਾ ਦਾਦੀ-ਮਾਂ-ਭੈਣ ਅਤੇ ਰਾਗੀਆਂ/ਢਾਡੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਿਮਰਤੀ ਵਿਚ ਮਨੋਵਾਸ ਕਰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਬਚਪਨ ਵਿਚ ਮਾਂ ਤੋਂ ਸੁਣੇ ਗੀਤ ਦੂਰ ਤਕ ਉਸਦੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਤੁਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਮਾਂ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂ-ਨਾਇਕ ਵਾਂਗ ਹਰ ਹਬੀ-ਨਬੀ ਵੇਲੇ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਲਈ ਹਾਜ਼ਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ- ਕਾਵਿ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਮਾਂ- ਮੁੱਖ ਹੈ; ਹਰ ਸੰਕਟ ਵੇਲੇ ਉਹ ਮਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਕਟ ਸਮੇਂ ਉਹ ਮਾਂ ਤੋਂ ਸੁਣੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂ-ਮੰਤਰ ਵਾਂਗ ਉਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਐਮਰਜੈਂਸੀ, ਅਪਰੇਸ਼ਨ ਨੀਲਾ ਤਾਰਾ ਅਤੇ 1984 ਦੇ ਸਿੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਦੰਗਿਆਂ ਸਮੇਂ ਰਚੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁਖ-ਸੰਬੋਧਕ ਮਾਂ ਹੈ। ਮਾਂ, ਉਸਦੀ ਸੰਬੋਧਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਮੁੱਖ-ਪ੍ਰੇਰਕ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਮਾਂ ਮੇਰੀ ਧੁਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘੀ ਲੱਥੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਤਕ ਮੇਰੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਤੁਰੀ ਹੈ।' (**ਚੋਲਾ ਟਾਕੀਆਂ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨਾ 33) ਇਸ ਕਥਨ ਵਿਚ ਦੂਹਰੀ ਰਮਜ਼ ਹੈ। ਮਾਂ, ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਲੋਕ-ਧਾਰਾਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਾਂਗ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਮਾਂ, ਮਾਤਰ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਧਰੋਹਰ ਦਾ ਚਿਹਨ ਵੀ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਾਂ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ-ਜਨਮਦਾਤੀ ਮਾਂ, ਮਾਂ-ਬੋਲੀ, ਮਾਤ-ਭੂਮੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾ ਇਸੇ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਾਸਾਰ ਹਨ। ਬਚਪਨ ਵਿਚ ਪਿਤਾ ਦਾ ਸਾਇਆ ਸਿਰ ਤੇ ਨਾ ਰਹਿਣ ਕਾਰਣ ਮਾਂ ਹਰਿਭਜਨ

ਸਿੰਘ ਲਈ ਸੁਰੱਖਿਆ ਕਵਚ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੋਗ੍ਰੰਥੀ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀ ਖ਼ੁਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜਾਂ ਸਮੂਹਿਕ ਕੌਮੀ ਸੰਕਟ ਵੇਲੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਚਿਤਾਰਦਾ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਐਮਰਜੈਂਸੀ, ਅਪਰੇਸ਼ਨ ਨੀਲਾ ਤਾਰਾ, ਅਤੇ ਚੁਰਾਸੀ ਦੇ ਦੰਗਿਆਂ ਸਮੇਂ ਉਸਨੇ ਅਜੇਹੀ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾਂ ਰਚੀ ਜੋ ਲੋਕ-ਧਾਰਾਈ ਵੇਰਵਿਆਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਸੰਚਾਰ-ਮੁਖ ਹੋਣ ਲਈ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਮਾਂ-ਮੁੱਖ (ਪਰੰਪਰਕ ਲੋਕ-ਸ਼ੈਲੀ ਵਾਲੀ) ਹੋਣਾ ਪਿਆ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਲੋਕ-ਵੇਦ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ, ਮੁੜ-ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ-ਬੋਧ ਅਨੁਕੂਲ ਆਪਣੀ ਲੋਕ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਸੰਦਰਭ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ (ਯਕ ਦੈਰੀਦਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ) ਵਿਰਚਨਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਵਿਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੀ ਘਾੜਤ ਘੜੀ ਹੈ।' (**ਮੇਰੀ ਕਾਵਿ-ਯਾਤਰਾ**, ਪੰਨਾ 13) ਲੋਕ-ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਵਿਰਚਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਦੋ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਗੀਤ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਵਿਚ ਵੱਸੇ ਸ੍ਰੀ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਬਿੰਬ-ਚਿਤਰ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਕਵਿਤਾ ਪੁਲਿਸ ਅਫ਼ਸਰ ਅਟਵਾਲ ਦੇ ਸ੍ਰੀ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪਰਕਰਮਾ 'ਚ ਹੋਏ ਕਤਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੈਲੀ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਰਚਨਾ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਗਤੀ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਬ੍ਰਜ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਕਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਮੂਲ ਸਾਰ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਮੂਲਵਾਦੀ ਸੋਚ ਵਾਲੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਲਈ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਸਿੱਖੀ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਮਰਿਆਦਾ ਅਤੇ ਸਿੱਖ-ਸਾਹਿਤ-ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਆੜ ਹੇਠ ਸਿੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਗੌਰਵਮਈ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਲਈ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਸਿੱਖ-ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ-ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਲ ਮੁੜਨਾ ਪਿਆ ਹੈ :

ਮਾਏ ਮੈਨੂੰ ਅੰਬਰਸਰ ਲਗਦਾ ਪਿਆਰਾ
ਸੋਨੇ ਦੀਆਂ ਜਿੱਥੇ ਇੱਟਾਂ ਨੇ ਲੱਗੀਆਂ
ਚਾਂਦੀ ਦਾ ਲੱਗਿਆ ਏ ਗਾਰਾ
ਹਰਿਮੰਦਰ ਤਾਂ ਸਭ ਦਾ ਸਾਂਝਾ
ਸਮਤਾ ਦਾ ਭੰਡਾਰਾ
ਹਰਿਮੰਦਰ ਨੂੰ ਤੁਰਦੀ ਜਾਵਾਂ
ਮਨ ਵਿਚ ਸੈਂਸਾ ਭਾਰਾ
ਹਿੰਦੂ ਪੇਕੇ ਮੇਰੇ ਸਿਖ ਸਾਹੁਰੇ
ਮੇਰਾ ਕਿਥੇ ਸੁਮਾਰਾ

ਤੈਂ ਦਰ ਛੱਡ ਕੇ ਮੈਂ ਕੈਂ ਦਰ ਜਾਵਾਂ
ਕੌਣ ਕਰੇ ਨਿਸਤਾਰਾ।

(**ਚੋਲਾ ਟਾਕੀਆਂ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨਾ 183)

ਪ੍ਰਭ ਜੀ ਆਪਣਾ ਬਿਰਦ ਬਿਚਾਰੋ
ਆਪਣਾ ਹੀ ਜਨ ਆਪਣੇ ਹੀ ਘਰ
ਗੈਰਾਂ ਵਾਂਗ ਨਾ ਮਾਰੋ,
ਜੇ ਮੈਂ ਕੰਸ ਕੋਈ ਹਰਨਾਖਸ
ਆਵੋ ਧਰ ਅਵਤਾਰੋ
ਸਭ ਜਗ ਵੇਖੇ ਵਿਚ ਦਲੀਜਾਂ
ਪਕੜੋ ਪਕੜ ਸੰਘਾਰੋ
ਮੈਂ ਤਾਂ ਸ਼ਰਨ ਗਹੀ ਸ਼ਰਨਾਗਤ
ਆਇਆ ਤੁਧ ਦਰਬਾਰੋ
ਤੂੰ ਮੇਰੀ ਓਟ ਤੂੰ ਹੀ ਮੇਰਾ ਉਹਲਾ
ਤੂੰ ਮੇਰੀ ਆਸ ਅਧਾਰੋ
ਨਾ ਤੋੜੋ ਆਸਾ ਭਰਵਾਸਾ
ਆਪਣਾ ਜਨ ਪ੍ਰਿਤਪਾਰੋ
ਜੀਭਾ ਨਾਮ ਮਹਾਰਸ ਮੀਠਾ
ਹਥ ਪਰਸਾਦ ਤੁਮਾਰੋ
ਸਾਖੀ ਸੰਤ ਸਰੋਵਰ ਸੱਚਾ
ਸਾਖੀ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰੋ
ਪਿਠ ਪਰ ਵਾਰ ਤੇਰਾ ਜਨ ਕੋਹਿਆ
ਕਿਸ ਪੈ ਕਰੋ ਪੁਕਾਰੋ
ਹਮਰੀ ਵੇਦਨ ਸਭ ਜਗ ਜਾਣੇ
ਚਹੁੰਕੂੰਟੀ ਜੁਗ ਚਾਰੋ
ਇਹ ਅਨਹੋਣੀ ਤੈਂ ਦਰ ਹੋਈ
ਧਰਮ ਕੁਧਰਮ ਨਿਤਾਰੋ
ਤੇਰੀ ਡਿਓੜ੍ਹੀ ਦਾਗ਼ ਪਿਆ ਹੈ
ਕਿਰਪਾ ਸਹਿਤ ਉਤਾਰੋ।

(**ਚੋਲਾ ਟਾਕੀਆਂ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨੇ 185–86)

ਲੋਕ–ਕਾਵਿ ਵਾਂਗ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਸ਼ਬਦ–ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨ ਸੋਮਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:

''ਮੁਖੜੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਈ ਵਾਰ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਵੀ ਮੈਂ ਬਣੀਆਂ-ਬਣਾਤੀਆਂ ਵਰਤ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਬਚਪਨ ਅਜੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਤੁਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਬੱਚੇ ਪਾਸ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਬਣਾ ਕੇ ਬੋਲਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਮੇਰੀ ਵਡੇਰੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਵੀ, ਮੇਰੇ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮਨੋਂਵਾਸ ਹੋ ਕੇ ਕਵਿਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।... ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮਹਾਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਰਿਆ ਵਾਂਗ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਗਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਵੀ ਉਸ ਵਿਚੋਂ 'ਚਿੜੀ ਚੋਂਚ ਭਰ ਲੈ ਗਈ' ਵਾਂਗ ਰਤਾ ਮਾਸਾ ਪੀਂਦੇ ਪਿਲਾਉਂਦੇ ਹਨ।... ਕਾਵਿ ਦੇ ਤੱਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਕਿਸੇ ਕਵੀ ਦੇ ਜਨਮ ਲੈਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ। ਪਾਣੀ ਦੇ ਦਰਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਦਰਿਆ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਏਨਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਿੱਕੀਆਂ-ਵੱਡੀਆਂ ਕਈ ਧਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਣੇ-ਖਣੇ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਵਗਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਰੰਗੀਜ ਕੇ ਬਾਹਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਾਂਝੇ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਖੋ ਵਖਰੇ ਹਨ।''

(**ਮੇਰੀ ਕਾਵਿ-ਯਾਤਰਾ**, ਪੰਨੇ 14-15)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਸਮਗਰੀ ਉਸਦੇ ਅਨੁਭਵ, ਯੁੱਗ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਵਾਇਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਜੋ ਕੁਝ ਰਚਦਾ ਹੈ ਉਸਦੇ ਸੱਖਣੇ-ਰੂਪ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਸਾਹਿਤ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਵਾਰਸ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬੁੱਤ-ਸ਼ਿਕਨ ਵੀ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਨਵਾਂ ਸੰਦਰਭ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੇ ਗਤੀਮਾਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸ਼ਾਇਰ-ਆਪੇ ਨੂੰ ਬੀਤ ਚੁੱਕੇ ਸ਼ਾਇਰਾਂ (ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ) ਦੀ ਰਵਾਇਤ ਦਾ ਰਾਖਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਮਨਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਲਈ ਸਾਰਥਕ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਨਾਲ ਤਦਰੂਪਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਲਈ ਮਾਡਲ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਉਹ ਸਾਧ-ਭਾਖਾ ਵਿਚ ਕਬੀਰੀ-ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਰਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵਾਂਗ ਮਸੀਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਉਹਦੇ ਲਈ ਦੋ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਹਨ- 'ਇਕ ਭਿੜਿਆ, ਇੱਕ ਖੁਲ੍ਹਾ'। ਬੀਤ ਚੁਕੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸੰਵਾਹਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪਰੰਪਰਾ ਭਿੜਿਆ ਬੂਹਾ (ਬੰਦ-ਸਰੰਚਨਾ) ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਸੰਵਾਹਕ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪਰੰਪਰਾ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਮੱਧਯੁਗੀ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਤੱਜੇ (ਭੁੱਲੇ) ਬਿਨਾ ਆਧੁਨਿਕ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ:

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਸੰਗ ਤੁਰਿਆ ਜਾਏ ਚੁਪ ਚਪੀਤਾ ਬੁੱਲ੍ਹਾ
ਇਕ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਲੱਭੇ ਦੂਜਾ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਭੁੱਲਾ
ਇਸ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਦੋ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਇਕ ਭਿੜਿਆ ਇਕ ਖੁੱਲ੍ਹਾ
ਅੰਦਰ ਵੜ ਕੇ ਉਹਨੂੰ ਚੁਗੀਏ ਬਾਹਰ ਜਿਹੜਾ ਡੁੱਲ੍ਹਾ।
(**ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨਾ 32)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਬੁਧਿ–ਬਲ ਰਾਹੀਂ ਸਮਕਾਲੀ ਕਾਵਿ–ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਕਾਵਿ–ਚਿੰਤਨ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਵਡਿਆਈ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਅੰਤਰ–ਦਵੰਦਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਸੂਖਮ ਕਾਵਿ–ਉਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਆਪਣੀਆਂ ਸਭ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਬੰਦੇ ਨੂੰ 'ਤਿਲ–ਤਿਲ ਭੁਰਨ' ਜਾਂ 'ਰਹਿੰਦ–ਖੂੰਹਦ' ਦਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਚਕਾਚੂੰਧ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਰਾਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੇ ਭਰਮ–ਜਾਲ 'ਚ ਫਸਿਆ ਬੰਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸਰਾਪੇ ਜਾਣ ਦਾ ਦੁਖ ਭੋਗਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਆਇਆ ਬੰਦਾ ਆਪਣਾ ਮਨੁੱਖੀ ਥਿਰਤਵ ਗੁਆ ਕੇ ਮੰਡੀ ਦੀ ਬੇਜਾਨ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਉਸਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਮੁੱਲ ਮਿਥਦੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਸੁਲ੍ਹਗਦੇ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਵਾਲੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਕਣ–ਯੋਗ ਮਾਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਮੰਡੀ ਦੇ ਬੇਕਿਰਕ ਮੁਕਾਬਲੇ 'ਚ ਰੁਲਦਾ ਬੰਦਾ ਜਦੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਗਲੈਮਰ ਨੂੰ ਨੀਝ ਨਾਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਪੱਲੇ 'ਚਾਨਣ ਨਹੀਂ ਧੂੰਆਂ ਹੀ ਬਚਦਾ' ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਸਭ ਪਾਸੇ ਰੇਤ ਹੀ ਰੇਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਆਪਣ ਵਾਲੇ ਖਤਰੇ ਨੂੰ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਰੇਤ ਦੇ ਚਿਹਨ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸਮਕਾਲੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਆਪਣ ਵਾਲੇ ਖਤਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹਾਸਿਲ 'ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ', 'ਰੁੱਖ ਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਅਤੇ ਰੇਤ ਦੀ ਆਵਾਜ਼' ਵਰਗੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਗ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅੰਤਰ–ਦਵੰਦਾਂ ਸਮੇਤ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਫ਼ਿਕਰ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਹਨ :

ਸੁਣੋ
ਰੇਤ ਤੁਰੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ
ਤੁਰਦੀ ਹੈ ਰੇਤ ਜਿਵੇਂ ਪਿੰਡੇ ਤੇ ਤੁਰੇ ਪਿੱਤ
ਖ਼ੂਨ ਵਿਚ ਤੁਰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਸਪਣੀ ਦਾ ਡੰਗ...
ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ ਰੜਕ ਰੇਤ ਦੀ
ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਦੁਬਿਧਾ ਹੈ
ਜ਼ਿਹਨ ਵਿਚ ਰੀਂਗਦੇ
ਤੱਤੇ ਤੱਤੇ ਕਿਰਮ ਕੀਟਾਣੂ ਰੇਤ ਦੇ

ਸੋਚਣ ਵਿਚ ਬੋਲਣ ਵਿਚ
ਰੇਤ ਦਾ ਛੱਟਾ ਹੈ...
ਸੁਣੋ/ਰੇਤ ਸੰਗ ਖਹਿ ਰਹੀ ਰੇਤ ਨੂੰ
ਕਲ੍ਹ ਤਕ ਸ਼ਹਿਰ ਪਿੰਡ
ਨਿਰੇ ਥਲ ਹੋਣਗੇ
ਬੰਦੇ ਹੋਣਗੇ ਬੁੱਤ ਜਿਹੇ ਭੁਰਭੁਰੀ ਰੇਤ ਦੇ...
ਸੁਣੋ ਰੇਤ ਤੁਰੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ।

(**ਚੌਥੇ ਦੀ ਉਡੀਕ**, ਪੰਨੇ 18, 19)

ਨੇਕੀ ਕਾਵਿ : ਪਾਰ-ਦੇਸ਼ ਦੀ ਚਿੰਤਾ

ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ ਉਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਸਾਧਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਹੁ-ਰੰਗੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੇ ਬਲ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਈ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਅਜੇਹਾ ਕਲਾਧਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਗਿਆਨਵੇਤਾ (Oriental Scholar) ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾ ਕਮਾਲ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਨਵੀਨਤਮ ਖੋਜਾਂ ਤੱਕ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ, ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ (Theology), ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਕਲਾ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਦੇਣ ਲਾਸਾਨੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਕ ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ, ਅਨੁਭਵੀ ਚਕਿਤਸਕ, ਗੰਭੀਰ ਦਰਸ਼ਨ ਵੇਤਾ, ਜਗਿਆਸੂ ਧਰਮ-ਸਾਧਕ, ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਕਵੀ ਅਤੇ ਸੁਚੇਤ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਹੈ। ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਖੋਜੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਸਨੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਮੁਤਾਲਿਆ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਚਿੰਤਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਧੁਨੀਆਂ ਵੀ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਰਸੀਆ ਪਾਠਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸਨੇ ਪੂਰਬ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਦੇ ਵਿਖਿਆਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ: ਖਲੀਲ ਜਿਬਰਾਨ, ਉਮਰ ਖ਼ਯਾਮ, ਵਰਡਜ਼ਵਰਥ ਅਤੇ ਟੀ. ਐਸ. ਈਲੀਅਟ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਕਬੂਲੇ ਹਨ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸਨਾਤਨੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸ਼ਾਹਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਲਈ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਨਵੀਨ ਖੋਜਾਂ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆਨ-ਮੰਡਲ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਤੱਕ ਹੈ। ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਿਆਣਪ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ-ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਕੇ ਉਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਅਸਲੇ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਉਤਸੁਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਜਗਿਆਸਾ ਨੂੰ ਅਸਲੋਂ ਨਵੇਂ ਕਾਵਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਕਲਾ-ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਅਸਲੇ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਜਿਥੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਿੱਖ ਤੋਂ ਪਾਰ

ਦੇਖਣ ਦੀ ਨੀਝ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਕਣ ਕਣ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਸਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਗਿਆਸਾ ਨੂੰ ਭਟਕਣਾ ਅਤੇ ਸੰਦੇਹ ਦਾ ਸਰਾਪ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਮੁਖ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸੂਤਰ ਇਹੋ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲੋਂ ਆਸਥਾ ਖੋਹ ਕੇ ਉਸਦੇ ਹੱਥ ਸ਼ੰਕਾ ਅਤੇ ਸੰਦੇਹ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਾਇਕ ਅਜੇਹਾ ਸ਼ੰਕਾਵਾਨ ਜਗਿਆਸੂ ਹੈ ਜੋ ਸਤਹ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਕਵੀ ਨੇਕੀ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਦਿੱਖ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸੱਚ ਦੇ ਅਜੇਹੇ ਅਨੇਕਾਂ ਨੰਨ੍ਹੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਅੱਖ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ਪਾਰ-ਦੇਸ਼ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੇਕੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਅਸਲੋਂ ਨਵਾਂ ਮੁਹਾਵਰਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਏਨੀ ਲੰਬੀ ਭੂਮਿਕਾ ਉਲੀਕਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਜਿਥੇ ਨੇਕੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬਹੁ-ਰੰਗੀ, ਬਹੁ-ਅਰਥੀ ਸਾਰ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਸਾਡਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਨੇਕੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਲਈ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪਾਠ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਉਪਜ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ '**ਅਸਲੇ ਤੇ ਉਹਲੇ**' (1955 ਈ:) ਵਿਚ ਨੇਕੀ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪੁਰਾਣੇ ਤੱਤ-ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਦੋ ਨਜ਼ਮਾਂ- 'ਧਰਮ ਦੇ ਬੀਤ ਰਹੇ ਜੁਗ ਚਾਰ' ਅਤੇ 'ਦੋ ਪਿਆਰ' ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨੀ ਹਨ। 'ਧਰਮ ਦੇ ਬੀਤ ਰਹੇ ਜੁਗ ਚਾਰ' ਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਧਰਮ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ-ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਸੀਮਾ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ-ਬਿਰਤੀ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਤੇ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ 'ਅਪਦਾ' ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ 'ਸ਼ਰਧਾ' ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪਣੀ ਅਤਾਰਕਿਕ ਬਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਜਗਿਆਸਾ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਕੈਦੀ ਬਣੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੰਕੇ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਗ੍ਰਹਿਣ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਨਦਿਆਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੰਕਾਵਾਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਜਗਿਆਸਾ ਨੂੰ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਅਸੀਮ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਤਰਕ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਧਰਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ ਦੀ ਕੈਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸਨੂੰ ਅਗੇ ਤੋਰਦਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁੜ ਇਕ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਖੋਜ ਨੇ ਸ਼ੰਕੇ ਲਖ ਉਪਾਏ
ਸ਼ੰਕਾ ਗਿਆਨ ਦਾ ਮੂਲ
ਸ਼ੱਕੀ ਜਾਪੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅੱਖ ਨੂੰ
ਬੁਢੇ ਕਈ ਅਸੂਲ
ਖੋਜ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਜਿਹੜਾ ਕਾਫ਼ਰ
ਖੋਜ 'ਚ ਹੀ ਮੁੜ ਬਣਦਾ ਜਾਪੇ
ਕਿਸੇ ਨਿਰੋਈ ਸ਼ਰਧਾ ਵਾਲਾ
ਮੋਮਨ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰ।

ਭਰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉੱਠ ਕੇ ਬੰਦਾ
ਧਰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਠ ਕੇ ਬੰਦਾ
ਇਕ ਸਜਰੇ ਵਿਸਮਾਦ ਜਹੇ ਵਿਚ
ਗੁੰਮਦਾ ਗੁੰਮਦਾ ਜਾਏ।

ਇਕ ਸੱਜਰੀ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਜੱਗ ਤੇ
ਰੂਪ ਮੌਲਦਾ ਆਏ।
ਅੱਜ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਨਵੇਂ ਰੱਬ ਦੀ
ਘਾੜਤ ਘੜਦਾ ਜਾਏ।

(ਪੰਨੇ 60-66)

ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੋਇਆ ਨੇਕੀ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਤਾਰਕਿਕ ਆਧਾਰਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਵਾਂਗ ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਸਦੀ ਸ਼ੰਕਾਲੂ, ਪਰ ਆਸਥਾਵਾਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰ ਦੇਣ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਲੜ ਲੱਗਣ ਵਿਚ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਉਸਨੂੰ 'ਸਥਾਪਤ ਦੇ ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਤੀ ਰੁਚਿਤ' ਤੇ 'ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਪਰ ਸਿਹਤਮੰਦ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਧੀਮੇ ਬੋਲਾਂ ਵਾਲਾ ਕਵੀ' ਕਿਹਾ ਹੈ। (**ਸਨਮਾਨ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ**, ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਪੰਨੇ 74-77)

'ਦੋ ਪਿਆਰ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨੇਕੀ, ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ੍ਰੋਤ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਬਾਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਤਰਕ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਉਸਦਾ ਪਿਆਰ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਜੋ ਆਸ਼ਾ ਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੇ ਅਚੇਤ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸੀ ਪਿਆਰ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸਿਮਰਤੀ ਉਚਿਤ ਮੌਕਾ ਮਿਲਣ ਤੇ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ

ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਕ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗ–ਵੱਸ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ:

ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ
ਮੇਰੇ ਸੋਨ–ਸੁਨਹਿਰੇ ਪਿਆਰ
ਆਸ ਨਿਰਾਸ ਮੇਰੇ ਦਰਬਾਰੀ
ਮੈਂ ਕਰਦਾਂ ਦੋ ਪਿਆਰ

ਮੇਰੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਪਿਆਰਾਂ ਦੀ
ਪਾਤਰ ਹੈ ਇਕੋ ਹੀ ਹਸਤੀ
ਮੇਰੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪਿਛਵਾੜੇ
ਖਾਕੀ ਜਿਹਦਾ ਸਰੀਰ
ਜੋ ਮਨ ਦੀਆਂ ਅਚੇਤ ਤੈਹਾਂ ਦੇ
ਸਾਰੇ ਪੜਦੇ ਪਾੜ
ਇਕ ਸਾਕਾਰ ਜਿਹਾ ਸੁਪਨਾ ਹੋ
ਨਿਕਲੇ ਬਾਹਰ ਵਾਰ
ਬਦਲੀ ਹੋਈ ਸਿੰਞਾਪ ਨਾ ਸਕੇ
ਜਿਸਦੀ ਸੁਹਜ–ਨੁਹਾਰ
ਵੰਨ–ਸੁਵੰਨੇ ਰੂਪ ਬਣਾਕੇ
ਵੰਨ–ਸੁਵੰਨੇ ਮਨ ਭਾਵਾਂ ਤੋਂ
ਵੰਨ–ਸੁਵੰਨੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਚੁਰਾਕੇ
ਸੈਆਂ ਸੁਚੇਤ ਰੰਗੀਨ ਛੁਹਾਂ ਤੋਂ
ਵੰਨ–ਸੁਵੰਨੀਆਂ ਰੇਖਾਂ ਲੈ ਕੇ
ਇਹ ਹੋਵੇ ਸਾਕਾਰ
ਪਰ ਧੁਰ ਅਸਲਾ ਮੇਰੇ ਕਾਵਿ ਦਾ
ਓੜਕ ਮੇਰਾ ਪਿਆਰ

(**ਅਸਲੇ ਤੇ ਉਹਲੇ**, ਪੰਨੇ 98–101)

ਨੇਕੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੂਲ ਸਿਰਜਨ–ਸ੍ਰੋਤ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਕਾਵਿ–ਸਿਰਜਣਾ ਕਵੀ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਸੁਹਜਮਈ, ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਹੈ। ਸਿਰਜਨ–ਛਿਣਾਂ ਦੀ ਆਵੇਸ਼ਮਈ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਅਚੇਤ ਮਨ ਵਿਚ ਦਬੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖੀ ਜਜ਼ਬੇ ਸੁਹਜਮਈ ਬਿੰਬ–ਚਿਤਰਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਕੇ ਬਾਹਰ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਸਲੋਂ ਅਚੇਤ, ਸਹਿਜ ਜਾਂ ਆਪਮੁਹਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜਿਵੇਂ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਜਨ ਦਾ ਸਾਰਾ ਕਾਰਜ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤਕ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾ–ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੁਹਜ–ਚਿਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਜਨਬੀਕਰਣ

ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੇ ਅਚੇਤ ਮਨ 'ਚ ਵਸੇ ਸੁਪਨੇ ਸੁਹਜ-ਚਿਤਰ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋ ਕੇ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤਕ ਬੇਪਛਾਣ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਰਥਪੂਰਨ ਵੀ। ਕਵੀ ਨੇਕੀ ਦੀ ਮੂਲ ਸਥਾਪਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਜਗਤ, ਮਨੋ-ਜਗਤ ਦਾ ਸੁਹਜਮਈ, ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਤੇ ਅਜਨਬੀਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਵੀ ਦੇ ਅਚੇਤ ਅਤੇ ਸੁਚੇਤ ਮਨ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ 'ਜਾਗੋ ਮੀਟੀ' ਜਾਂ 'ਬਾਹਰੋਂ ਜਾਗਦਿਆਂ ਅੰਦਰ ਦੀ ਬੇਹੋਸ਼ੀ' ਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਅਸਲੇ ਤੇ ਉਹਲੇ' ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ 'ਚ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

> ਮੇਰੇ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਆਤਮਕ ਤਜਰਬਾ ਹੈ। ਕਦੇ, ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ, ਕੋਈ ਆਤਮਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਮਨ ਵਿਚ ਅਚਾਨਕ ਕੋਈ ਅਨੂਠਾ ਜਜ਼ਬਾ ਜਗਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਦੋਂ ਸੁਰਤ ਇਕ ਅਜੇਹੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਅਚੇਤ ਮਨ ਦੇ ਕਿੰਗਰਿਆਂ ਤੇ ਲਟਕਦੇ ਚਿਰਾਂ ਤੋਂ ਕੈਦ ਪਏ ਖਿਆਲਾਂ ਨੂੰ, ਝੀਤਾਂ, ਵਿੱਥਾਂ ਥਾਣੀਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਸੁਵਿਗਿਆਨਕ ਮੁਤਾਲਿਆ ਤੋਂ ਮਿਲੀ ਜੀਵਨ ਸੇਧ, ਅਚੇਤ ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਖਿਆਲਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਤੇ ਸੁਹਜ ਰੁਚੀ ਆਪਣੀਆਂ ਸੁਚੇਤ ਛੁਹਾਂ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਖਿਆਲਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜੇਹੀ ਭਾਵ ਲੜੀ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਬਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਟੁੰਬ ਸਕੇ। ਇਉਂ ਇਕ ਜਾਗੋ-ਮੀਟੀ ਜਿਹੀ ਵਿਚ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰੋਂ ਕਵਿਤਾ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ।

ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਅਚੇਤ ਮਨ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਮੰਨਣ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਫ਼ਰਾਇਡ ਅਤੇ ਕਾਰਲ ਯੁੰਗ ਦੇ ਕਲਾ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਫ਼ਰਾਇਡ ਨੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਕਲਾ ਸਰਗਰਮੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸੋਮਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਲਾ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਕੁੰਠਿਤ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੀ ਰੁਚੀ 'ਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਜਣਾ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਉਹ ਉਸਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਧੁਰ ਡੂੰਘ ਵਿਚ ਲਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਚਿਤ ਮੌਕਾ ਮਿਲਣ ਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਉਦਾਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੰਜ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਲਾ ਸਿਰਜਣਾ ਅਚੇਤ ਮਾਨਸਿਕ ਦਬਾਉ ਦਾ ਉਦਾਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਰੇਚਨ ਹੈ। ਕਾਰਲ ਯੁੰਗ ਨੇ ਕਲਾ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮੂਹਿਕ ਜਾਂ ਜਾਤੀ-ਅਵਚੇਤਨ (Racial Unconscious) ਦੀ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸਮੂਹਿਕ ਜਾਂ ਜਾਤੀ-ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਹੀ ਫ਼ਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਕਲਾਕਾਰ ਨੂੰ ਅਜੇਹੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਕਾਂਖਿਆ ਦੀ ਥਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦਾ ਬੁਲਾਰਾ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਾਰਜ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਤਹਿ ਵਿਚ ਜਾਤੀ-ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਮਿੱਥਕ ਪੈਟਰਨ ਹੀ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਯੁੰਗ ਦੇ ਕਲਾ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਮਾਡ ਬੋਡਕਿਨ ਅਤੇ ਨਾਰਥੋ ਫਰਾਈ

ਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕ ਤਾਂ ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਰੇਕ ਜਾਤੀ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਮੁੜ ਮੁੜ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਮਿੱਥਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਯੁੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਆਦਿ-ਕਾਲੀ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਆਦਿ-ਕਾਲੀ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਉਸਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਢੁਕਵਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾ-ਸਾਧਨ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਦੀ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਯੁੰਗ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਅਨੁਸਰਣ ਹੈ : ''ਅਸੀਂ ਕਵੀ ਪਾਸੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਇਹ ਉਮੀਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਸੁਯੋਗ ਅਤੇ ਢੁਕਵਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਲਭ ਲਵੇ। ਆਦਿ-ਕਾਲੀ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਸਿਜਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਹਾਥ ਲੈਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ।'' (**ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਿਛੋਕੜ**, ਪੰਨਾ 167) ਨੇਕੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਿੱਥ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਪ੍ਰਗਟਾ-ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ (ਨਸਲੀ) ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਫੈਲਾਉਂਦਿਆਂ ਗਹਿਰਾਈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਅਨੁਕਰਣ ਮੂਲਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਬਿੰਬਾਂ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਮੰਨਣ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ ਕਵੀ ਦੇ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਲਈ ਨਵੀਨ ਅਨੁਭਵ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਾਹਰਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸਤਹੀ (Empirical) ਚਿਤਰਣ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ, ਬਹੁ-ਆਯਾਮੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ, ਸਮੱਗਰਤਾ ਤੇ ਜਟਿਲਤਾ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਕਿਉਂਕਿ, ''ਸਮੂਹਿਕ ਨਿਮਨ-ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਟੁੱਟੀ ਹੋਈ ਕਵਿਤਾ ਸਤਹੀ ਸਤਹੀ, ਵਕਤੀ ਜਹੀ ਕਿਰਤ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਮੇਂ ਤੇ ਪੁਲਾੜ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਟੱਪਣ ਵਾਲੀ, ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਸਦਾ ਲਈ ਟੁੰਬਦੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੀ। ਪਦਾਰਥਕ (Empirical) ਤੱਕਣੀ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਪਰਲੇ ਛਿੱਲੜ ਤੋਂ ਉਪਜਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਉਸਦੀ ਨਿੱਜੀ ਚੇਤਨਾ ਤਕ ਤਾਂ ਕੀ ਪਹੁੰਚਣੀਆਂ ਹਨ।'' ਉੱਤਰ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਯਕ ਲਾਕਾਂ ਅਤੇ ਯਕ ਦੈਰੀਦਾ ਆਦਿ ਨੇ ਮਿੱਥਕ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਪਈ ਟਰੇਸ (Trace) ਦੇ ਸਮਾਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਜਗਾਕੇ ਅਰਥਾਤ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਆਦਿਮ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਟੋਹ ਲਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਨੇ ਮੱਨੁਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਮਰ੍ਮ ਨੂੰ ਲੱਖਣ ਲਈ ਵੇਦਾਂ, ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ, ਪੁਰਾਣਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਅਨੇਕਾਂ ਮਿਥਕ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਮੁੜ ਵਾਚਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਇਕ ਕਵਿਤਾ 'ਗੰਗਾ ਸ਼ਨਾਨ' (**ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਸਰੋਵਰ** 'ਚੋਂ) ਵਿਚ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ, ''ਮਿਥਿਹਾਸ ਜੇ ਸੱਤ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਸੱਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।'' ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ :

ਪੁਰਾਣ ਦੀ ਗੰਗਾ ਆਕਾਸ਼ ਚੋਂ ਉਤਰਦੀ ਹੈ
ਭੂਗੋਲ ਦੀ ਗੰਗਾ ਗੰਗੋਤ੍ਰੀ ਚੋਂ ਫੁਟਦੀ ਹੈ
ਹਿਮਾਲੇ ਨਾਲੋਂ ਸ਼ਿਵ ਦਾ ਭਰੋਸਾ
ਕਿਤੇ ਬਲਵਾਨ ਹੈ
ਤੁਸੀਂ ਬੇਸ਼ਕ ਗੰਗੋਤ੍ਰੀ ਵਿਚ ਹੀ ਟੁੱਭੀ ਮਾਰੋ
ਮੈਂ ਤਾਂ ਉਸੇ ਗੰਗਾ ਦਾ ਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ
ਜਿਸਨੂੰ ਚੰਦਰਮਾਂ-ਜੜੀਆਂ ਜਟਾਵਾਂ ਨੇ ਧਾਰਿਆ ਹੈ
ਮਿਥਿਹਾਸ ਜੇ ਸੱਤ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਸੱਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।
(ਪੰਨਾ 66)

'**ਅਸਲੇ ਤੇ ਉਹਲੇ**' ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਨੇਕੀ ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਕ 'ਆਤਮਕ ਤਜਰਬਾ' ਹੈ ; ਜਿਸ ਵਾਸਤੇ ਕਿਸੇ ਤੀਬਰ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰੇਰਨਾ, ਸੁਰਤ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ, ਅਚੇਤ ਅਤੇ ਸੁਚੇਤ ਮਨ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ, ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਵੇਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਰੁਚੀ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਸਰਗਰਮੀ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਸਮਕਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ, ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੀ, ਸਹਿਜ ਅਚੇਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ੍ਰੋਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ-ਬਾਹਰੇ ਦਿੱਬ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਥਾਪ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਬਜਾਏ 'ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ' ਅਤੇ 'ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ' ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ 'ਕਰੁਣਾ ਦੀ ਛੁਹ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲੇ ਕਵੀ ਤੇ ਪਾਰ-ਦੇਸ਼ ਦੇ ਪਾਤਣੀ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਨਿਹਾਰਨਯੋਗ ਹਨ :

ਤੁਸੀਂ ਅਨੁਭੂਤੀਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ, ਸਦਕੜੇ ਜਾਵਾਂ-
ਕਿ ਮੈਂ ਵੀ ਖੇਡਨਾ ਫੜਕੇ, ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਰਛਾਵਾਂ
ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਆਤਮਾ ਦਾ ਅੰਨ ਹੈ, ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਕਾਇਆ ਹੈ
ਇਸੇ ਦੀ ਛੁਹ ਨੇ ਮਿੱਟੀ 'ਚੋਂ, ਕਲਾਧਾਰੀ ਜਗਾਇਆ ਹੈ
ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਤਾਲ ਤੇ ਨੱਚਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਦੀ ਹੇਕ ਤੇ ਗਾਵਾਂ
ਮੇਰੇ ਹੱਥਾਂ 'ਚੋਂ, ਪਰ ਛੁੜਕਾ ਲਵੇ, ਇਹ ਆਪਣਾ ਪਰਛਾਵਾਂ
ਮੇਰੇ ਆਕਾਸ਼ ਤੇ ਉਲਕਾ ਜਹੀ, ਉਠਦੀ ਹੈ ਲੀਕ ਇਸਦੀ
ਮੇਰੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਰਹਿੰਦੀ ਏ, ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਉਡੀਕ ਇਸਦੀ
ਜੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਨਗਰ ਜਾਂਦੀ ਏ, ਤੇਰੀ ਨਾਉ ਮੀਤਾ ਜੀ
ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਵੀ ਇਸੇ ਵਿਚ ਚਾੜ੍ਹ ਕੇ, ਲੈ ਜਾਉ ਮੀਤਾ ਜੀ। (ਪੰਨੇ 51,52)

ਨੇਕੀ ਜਿਸਨੂੰ 'ਆਤਮਾ ਦਾ ਅੰਨ' ਤੇ 'ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਕਾਇਆ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਚੇਤਨ ਯਤਨ ਦੁਆਰਾ ਸਗਵੇਂ–ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਲਾ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਪਕੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਮਾਤਰ ਹੀ ਸਾਡੀ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਤਮ–ਪਰਕ (subjective) ਅਤੇ ਵਸਤੂ–ਪਰਕ (objective) ਦੋਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਤੀਜੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਨੇਕੀ '**ਨਾ ਇਹ ਗੀਤ ਨ ਬਿਰਹੜਾ**' ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ 'ਉਥਾਨਕਾ' ਵਿਚ 'ਅਵਸਤੂਪਰਕ ਭਾਵ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ–ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਗਮ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਵਿਸਮਾਦ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਅਵਸਥਾ 'ਵੇਦਨਾ', 'ਭਾਵਨਾ' ਅਤੇ 'ਚੇਤਨਾ' ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸੁਮੇਲ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਸਿਰਜਨਤਾਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਚਿੱਤਰਤਾ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਸਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਇਕ ਰੰਗ–ਭੂਮੀ ਮੇਰੇ ਨੇਤ੍ਰਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰਵਾਰ,
ਇਕ ਰੰਗ–ਸ਼ਾਲਾ ਮੇਰੇ ਪਿੰਡ ਵੇ,
ਇਕ ਰੰਗ ਦੁਨੀ ਦਾ, /ਤੇ ਦੂਜਾ ਰੰਗ ਦੇਹੀ ਦਾ
ਤੇ ਤੀਜੇ ਰੰਗ ਰੰਗੀ ਮੇਰੀ ਜਿੰਦ ਵੇ!...
ਥਾਪ ਲਿਆ ਕੇਂਦਰ ਕਦੋਕਾ ਮੇਰੇ ਕਾਵਿ ਨੇ
ਸੰਗਮ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ;
ਲਾਜ ਵੀ, ਵਸਾਲ ਵੀ, ਫ਼ਰਾਕ ਵੀ ਸੁਹਾਵਾ ਲੱਗੇ
ਦਾਗ਼ ਵੀ ਸੁਹਾਵਾ ਮੇਰੇ ਭਾਵਾਂ ਤੇ!
ਵੇਦਨਾ ਦੇ ਬੂਹੇ ਉਤੇ ਚਿੰਤਨਾ ਸੁਆਲੀ ਹੋ ਕੇ
ਤੱਥ ਮੰਗੇ ਚਿਤਵਣੀ ਦੇ ਹਾਣ ਦੀ
ਭਾਵਨਾ 'ਚ ਭਿੰਨੇ ਨਵ–ਰੂਪਕਾਂ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਢੋ ਕੇ
ਸੋਭਾ ਕਰੇ ਸੱਚ ਦੇ ਸੁਹਾਣ ਦੀ!
ਜਾਗ ਪੈਣ ਬਿੰਬ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ 'ਚ
ਆਭਾ ਲੈ ਕੇ ਪੂਰੀ ਚਿਤ੍ਰਸ਼ਾਲ ਦੀ,
ਭਾਵਨਾ ਅਚੇਤਨ ਇਰਾਦਿਆਂ ਦੀ ਧਾਰ ਨਾਲ
ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਿਜਲੀਆਂ ਜਿਵਾਲ ਦੀ।

(**ਨਾ ਇਹ ਗੀਤ ਨ ਬਿਰਹੜਾ**, ਪੰਨੇ 16, 17)

ਨੇਕੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵੀ ਦੀ ਅੰਤਰ–ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਿਸੇ ਧੁਰੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਦੈਵੀ ਆਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਕਿਸੇ ਰਸਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਉਸਦੀ ਸਿਮਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੀ ਰੀਝ ਗੋਚਰ–ਜਗਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਅਸਲੇ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਜਗਿਆਸਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸੁਹਜ ਨੂੰ

ਉਦਾਤ–ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਲੋਚਾ ਹੀ ਇਸਦਾ ਆਧਾਰ ਹਨ। ਨੇਕੀ ਦੇ ਕਾਵਿ ਚਿੰਤਨ ਮੁਤਾਬਕ ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਿਸਦੇ ਜਗਤ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਤਰਕ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਵੀ–ਮਨ ਵਿਚ ਵਿਸਮਾਦ ਜਾਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸਮਾਦ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਨੇਕੀ ਨੇ 'ਸੁਰਤ ਦੀ ਜਾਗ' ਅਤੇ 'ਵੇਦਨਾ ਦਾ ਮੁਸ਼ਕ ਉਠਣਾ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸਮਾਦ ਭਾਵਨਾ ਹੀ ਆਵੇਸ਼ ਜਾਂ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਛਿਣਾਂ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਕਲਪਣਾ, ਅੰਤਰ–ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਰਹੱਸ–ਬੋਧ ਦੀ ਜਗਿਆਸਾ 'ਚੋਂ ਉਪਜੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਮਹੱਤਵ ਬਾਰੇ 'ਸਤਿ ਸੁਹਾਣ' ਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਨੇਕੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

> ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਕੂਤ ਮੇਰੀ ਕਲਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੋ।
> ਅੰਦਰੇ ਦੀ ਅੱਗ ਮੇਰੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਸਾਰ ਵੋ।
> (ਪੰਨਾ 6)

> ਨਿਬੜ ਜਾਏ ਵੇਦਨਾ ਤਾਂ ਯੋਗ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼
> ਮੁਸ਼ਕ ਉਠੇ ਵੇਦਨਾ ਤਾਂ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਿਗਾਸ।
> (ਪੰਨਾ 15)

> ਜਾਂ ਕੋਈ ਸੱਚ ਮੈਨੂੰ ਨੰਗਿਆਂ ਖਲ੍ਹਾਰ ਜਾਵੇ,
> ਜਾਂ ਵੀ ਮੇਰੀ ਅੱਖ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਅੱਗੇ ਹਾਰ ਜਾਵੇ,
> ਮੇਰੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਛੁੜਕ ਜਾਣ ਦਾਹਵੇ ਜਾਂ,
> ਕੋਈ ਅਣਹੋਣੀ ਮੇਰੇ ਨਿਸ਼ਚੇ ਨਾ ਆਵੇ ਜਾਂ,
> ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਭਾਵੀ ਦਾ ਥਿਆਵੇ ਮੈਨੂੰ ਭੇਤ ਨ,
> ਸਾਰੇ ਹਥਿਆਰ ਸੁਟ ਦੇਵੇ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ;
> ਜਦੋਂ ਅੱਖ ਵੇਖੇ ਨਵ–ਰੂਪ ਉਦਾਤ ਦਾ,
> ਨੂਰ ਜਦੋਂ ਨੇਰ੍ਹਿਆਂ ਦੀ ਪਿੱਠ ਪਿਛੋਂ ਝਾਕਦਾ ;
> ਅੰਗ ਅੰਗ ਉਦੋਂ ਵਿਸਮਾਦ ਮੇਰੇ ਜਾਗਦਾ
> ਕਾਇਆ ਕਲਬੂਤ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਅਨੁਰਾਗ ਦਾ।
> (ਪੰਨਾ 18)

ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਵਿਹਾਰਕ ਆਪੇ ਦੀ ਚੇਤਨ ਕਿਰਿਆ ਵਰਗਾ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ। ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਛਿਣਾਂ ਦੀ ਤਾਸੀਰ ਬਾਰੇ ਨੇਕੀ ਆਪਣੇ ਇਕ ਨਿਬੰਧ 'ਕਵੀ ਦਾ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ' (ਸੰਕੇਤ, ਅਪ੍ਰੈਲ 1964) ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ : 'ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਧਾਰਨ ਰੂਪ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣ, ਤੀਖਣ ਚੇਤਨਤਾ ਵਿਚ ਜਗਮਗਾਂਦੀ ਤੇ ਸਰੋਦੀ ਸੰਗੀਤਕਤਾ ਵਿਚ ਥਰਥਰਾਂਦੀ ਇਕ ਅਲੌਕਿਕ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਈ ਵਾਰ ਆਪ ਵੀ ਇਉਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦ

ਉਹ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸ਼ਕਤੀ ਬੋਲ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।' ਪਰ ਇਸਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਵੀ-ਪੈਗੰਬਰ ਉਹੀ ਉਚਾਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸਤੇ ਨਾਜ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਅਨੁਸਾਰ 'ਕਵੀ ਪੈਗੰਬਰ ਨਾਲੋਂ ਵੱਡਾ ਹੈ।... ਕਲਾਮ ਵਾਲਾ ਕਵੀ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੋਂ ਜਾਗੀ ਗੱਲ ਹੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਕਹੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦਾ, ਰੱਬ ਦੀ ਭੀ ਨਹੀਂ।' ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਅਸਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰਗ਼ਰਮੀ ਹੈ, ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚੇਤਨ ਆਪੇ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਘਾੜਤ ਜਿਹਾ ਮਕਾਨਕੀ ਕਾਰਜ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਸਲੋਂ ਸੁੱਧ-ਬੁੱਧ ਹੀਣ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਮਈ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਦਾ ਅਚੇਤ ਪ੍ਰਗਟਾ। ਇਹ ਕਵੀ ਦੇ ਇਕਾਗਰ ਆਪੇ ਅਤੇ ਚੇਤ-ਅਚੇਤ ਮਨ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ: ''ਦਰਅਸਲ ਕਲਾਤਮਕ ਰਚਨਾ ਤਾਂ ਵਿਹਾਰਕ ਆਪੇ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਰਚਨਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਉਚੇਰੀ ਤੀਖਣ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਕਿਉਂ ਜੋ ਸਧਾਰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਚੇਤਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ 'ਅਚੇਤ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਥੇ ਅਚੇਤ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸੁਚੇਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਧਾਰਨ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੈ।... ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਵੀ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਕਤਈ ਤੌਰ ਤੇ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਕਵੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਇਕ ਵਿਚਿਤ੍ਰ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਜੁੜ ਕੇ ਕਵੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਚਨਾਤਮਕ ਆਵੇਸ਼ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਜਗਾਉਂਦੇ ਹਨ।'' ਸੁਰਤ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਆਪੇ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਕਵੀ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਰਗਾ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਅਸਧਾਰਨਤਾ ਦਾ ਸੁਆਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਕਵੀ ਦੀ ਤੱਕਣੀ ਨੂੰ 'ਆਦਿ-ਕਾਲੀ, ਰਹੱਸਮਈ, ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਕਰਣਕ' ਤੱਕਣੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।' (**ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਿਛੋਕੜ**) ਅਪਹੁੰਚ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲੀ ਤੱਕਣੀ ਕਾਰਨ ਹੀ ਕਵੀ ਦੀ ਗਲ-ਕੱਥ, ਚੱਜ-ਆਚਾਰ ਅਤੇ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਸਧਾਰਨ ਤੋਂ ਵਖਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ :

ਬੋਲਿਆ ਜਾਂ ਕਲਾਧਾਰੀ ਕਲਾ ਦੇ ਕਲਾਮ ਨਾਲ,
ਰੰਗ ਦਿੱਤਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਚੋਲਾ ਇਲਹਾਮ ਨਾਲ।
ਗੱਲ ਦਾ ਸਲੀਕਾ ਹੋਰ/ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸ਼ਊਰ ਹੋਰ,
ਜੇਭਾ ਦਾ ਜਲਾਲ ਹੋਰ/ਕਲਾ ਦਾ ਜ਼ਹੂਰ ਹੋਰ।...
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਚੱਜ ਹੋਰ/ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਆਚਾਰ ਹੋਰ
ਦਿਲ ਹੋਰ, ਦਰਦ ਹੋਰ/ਹੂਕ ਹੋਰ, ਹੇਕ ਹੋਰ-
ਪੀੜਾ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਦਿਲਾਂ ਦਾ ਬਿਬੇਕ ਹੋਰ
ਕਵੀ ਦੇ ਪਰਾਗੇ ਵਿਚ ਹੋਰ ਕੋਈ ਭੇਤ ਨਾ
ਕਾਰਣਾਂ ਤੇ ਕਾਰਜਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਇਕ ਵੇਦਨਾ

(**ਨਾ ਇਹ ਗੀਤ ਨਾ ਬਿਰਹੜਾ**, ਪੰਨੇ 9, 10)

ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਆਵੇਸ਼ਮਈ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਪਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਾਸਾਰੇ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਜਾਗੀ ਹੋਈ ਸੁਰਤ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਤ ਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਦੁਨੀਆਂਦਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਚਿੰਤਾਵਾਂ ਦੀ ਮੁਥਾਜੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਧੜਕਣ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਵਰਗੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਾਧਕ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜੀ ਹਉਂ ਦੀ ਵਲਗਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਕਿਸੇ ਅਨੰਤ, ਅਸੀਮ ਸੱਚ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਫ਼ਰਕ ਹੈ ; 'ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਮੁੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਰਜਦਾ ਤੇ ਸਮਸਤ ਮਨੋਬਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਦਾ ਆਦਿਮ–ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੁੰਨ ਨਾਲ ਪੁਨਰ–ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਟਾਕਰੇ, ਕਵੀ 'ਨਿਜ' ਤੇ 'ਪਰ' ਵਿਚ ਭੀਤ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਦਿਮ–ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਸ ਰੂਪ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਵਸਤੂ ਅੰਦਰ ਨਿਹਿਤ ਹੈ।' (ਉਥਾਨਕਾ, **ਨਾ ਇਹ ਗੀਤ ਨ ਬਿਰਹੜਾ**) ਇੰਜ ਕਵਿਤਾ, ਕਵੀ ਲਈ 'ਨਿੱਜ–ਆਪੇ' ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬਹ੍ਰਿਮੰਡੀ ਸੱਚ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਾਵਿ–ਚਿੰਤਕ ਕਰਿਸਟੋਫ਼ਰ ਕਾਡਵੈਲ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਕਲਾ ਨੂੰ 'ਆਪੇ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ' ਤੇ 'ਆਪੇ ਦੀ ਖੋਜ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ–ਸਿਰਜਣਾ 'ਡੂੰਘੀਆਂ ਸਮਾਧੀਆਂ ਚੋਂ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਦਾਤ ਵੰਡਣ' ਜਿਹਾ ਕਰਤਾਰੀ ਕਾਰਜ ਹੈ :

ਰਾਤ ਭਰ ਮਹਿਕਾਂ ਲੁਟਾਂਦੀ ਰਹੀ ਮਾਲਤੀ
ਕਉਣ ਕਲਾਧਾਰੀ ਅੱਜ ਸਰਸਿਆ ?...
ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੰਡੇਰ ਉਤੇ
ਸੁਰਤ ਦੀਆਂ ਲੱਗੀਆਂ ਸਮਾਧੀਆਂ ;
ਡੂੰਘੀਆਂ ਸਮਾਧੀਆਂ 'ਚੋਂ
ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸੁਗਾਤ ਪਿਆ ਵੰਡਦਾ।
ਰੁੱਤਾਂ ਨਾਲ ਭਿਜਦਾ
ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲ ਰੀਝਦਾ
ਥਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸਰੂਰ ਨਾਲ ਰੰਗਦਾ
ਦੁਨੀ ਵਿਚ ਜੀਂਦਿਆਂ ਵੀ ਬਣੇ ਨਾ ਜਹਾਨ ਦਾ
ਆਪੇ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘਦਾ।...
ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀਆਂ ਦਰਦਾਂ ਸਿਞਾਣਦਾ
ਧਰਤੀ ਦੀ ਗੋਦ ਵਿਚ/ਅਰਸ਼ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਬੀਜਦਾ।

(**ਨਾ ਇਹ ਗੀਤ ਨ ਬਿਰਹੜਾ**, ਪੰਨੇ 10, 11)

ਕਾਵਿ–ਸਿਰਜਣਾ 'ਸਮਾਧੀ' ਵਰਗੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਕਾਗਰਤਾ ਯੋਗ ਦੀ ਸਮਾਧੀ ਵਰਗਾ, ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂ–ਸੁੰਨ ਵਿਚ ਸਥੱਗਤ ਕਰਨ ਜਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ। ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪਲਾਂ ਵਿਚ ਬੇਚੈਨੀ ਅਤੇ ਸਮਾਧੀ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਇਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਨੇਕੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ : ''ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਇਤਨੇ ਜੋਸ਼ ਅਤੇ ਉਮਾਹ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਲਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇਕ ਵਿਆਕੁਲਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਇਤਨੀ ਇਕਾਗਰਤਾ, ਇਤਨੀ ਲਿਵਲੀਨਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਾਧੀ ਇਸਥਿਤ ਹੋਇਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸਮਾਧੀ ਇਤਨੀ ਸਾਵਧਾਨੀ ਤੇ ਹੁਸ਼ਿਆਰੀ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਧਾਰਨ ਸਮਾਧੀ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਹੀਣਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਉਤੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਛਾਪ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।'' (*ਕਵੀ ਦਾ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ*) ਕਵੀ ਦੀ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਸੁਰਤ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਜਾਗ ਨਾਲ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦੇ ਹਨ। ਸਿਰਜਨ–ਛਿਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਅਨੂਠੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਨੇਕੀ ਨੇ 'ਸਤਿ ਸੁਹਾਣ' ਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਉਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਜਦੋਂ ਵੀ ਏਕਾਂਤ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੁਆਸ ਮੌਲੇ,
ਮਨ ਦੀ ਸਮਾਧੀ 'ਚੋਂ ਸੁਹਾਵਾ ਧਰਵਾਸ ਮੌਲੇ।
ਸੈਨਤਾਂ ਦੀ ਸ਼ਾਖਾ ਤੇ ਸਲਾਮਤੀ ਦਾ ਬੂਰ ਪਵੇ,
ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਕੀਤੀ ਅਰਜ਼ੋਈ ਮਨਜ਼ੂਰ ਪਵੇ।...
ਰੂਹ ਮਚੇ, ਰੀਝ ਮਰੇ, /ਜਿੰਦ ਮਰੇ, ਜਾਨ ਮਚੇ,
ਬੁੱਲ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਬੋਲ ਮਚੇ, /ਹਿਕੜੀ 'ਚ ਪ੍ਰਾਣ ਮਚੇ।
ਸੁਤੀਆਂ ਰਿਆਸਤਾਂ 'ਚ ਸੱਚ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਤੁਰੇ,
ਸਰਗਮਾਂ ਦੀ ਤਾਲ ਨਾਲ ਅਥਰਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਤੁਰੇ।
ਕਾਲ ਦੇ ਕਲੇਜੇ ਕੋਈ, ਕੰਬਣੀ ਬੇਤਾਬ ਜਗੇ,
ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਅੱਖ 'ਚ ਸਵੇਰਿਆਂ ਦੀ ਆਬ ਜਗੇ।

(**ਨਾ ਇਹ ਗੀਤ ਨ ਬਿਰਹੜਾ**, ਪੰਨੇ 20,21)

ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਭਾਵੇਂ, ਨੇਕੀ ਗੋਚਰ–ਜਗਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸੁਹਜ, ਦਿਸਦੇ ਜਗਤ ਦੇ 'ਅਸਲੇ', ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਸੱਚ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਲੱਖਣ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਨੂੰ ਕਾਵਿ–ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮਿਥਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਰਹੱਸ–ਅਨੁਭਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਉਹ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਾਰ–ਦੇਸ਼ ਦੇ ਅਲੌਕਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਚਿਤਰਣ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਚਿੰਤਾ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਤਾਂ, ਕਾਂਤ, ਦੇਕਾਰਤੇ, ਲੌਕ ਅਤੇ ਵਾਈਟ ਹੈਡ ਆਦਿ ਆਤਮਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਉਹ ਗੋਚਰ–ਜਗਤ ਦੀ

ਪਦਾਰਥਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੀ ਸੱਚ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਤਮਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਹੀ ਗੁਣ ਪ੍ਰਤੱਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਇਹ ਗੁਣ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤਖਣਹਾਰੇ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।' ਦੂਜਾ, ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਆਸਥਾ ਕਾਰਨ ਉਸਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਸੰਸਾਰ ਹੀ ਅਸਲ ਸੰਸਾਰ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਤੱਖ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਤਾਂ ਸਾਡੀ ਨਜ਼ਰ ਦਾ ਧੋਖਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਦਿਸਦਾ ਪਸਾਰਾ ਤਾਂ ਸਾਡੀ ਪਦਾਰਥਕ-ਤੱਕਣੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਦਿੱਖ ਤਾਂ 'ਕੱਚ ਲਿਸ਼ਕੰਦੜਾ ਪੜਦਾ' ਹੈ ; ਸੱਚ ਉਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ ; ਰੂਪ-ਰੰਗ ਦੇ ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ, ਕਿਸੇ ਪਾਰ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਵਾਸੀ, ਜੋ ਤਰਕ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਤਾਂ ਆਉਂਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਕਲਪਣਾ ਅਤੇ ਕਲਾ ਵੀ ਉਸਦੇ ਮਰ੍ਹਮ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ :

ਸੱਚ ਉਹ ਵੀ ਜਿਹੜਾ,
ਸਾਡੇ ਪੋਟਿਆਂ ਨਾ ਪਕੜਿਆ
ਸੱਚ ਉਹ ਕੰਨਾਂ ਤੀਕ,
ਸਾਡੇ ਜੋ ਨਾ ਅਪੜਿਆ
ਸੱਚ ਉਹ ਵੀ ਜਿਹੜਾ,
ਸਾਡੀ ਕਲਪਣਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦਾ।...
ਸੱਚ ਉਹ ਵੀ ਕਿਸੇ ਕੋਲੋਂ,
ਚਿਤਰਿਆ ਨਾ ਜਾਏ ਜਿਹੜਾ
ਰੂਪ ਤੇ ਕਰੂਪ ਤਾਈਂ,
ਇਕੋ ਰੰਗ ਲਾਇ ਜਿਹੜਾ। (**ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਸਰੋਵਰ** 'ਚੋਂ, ਪੰਨੇ 85,86)

ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਦੱਖ ਮੇਰੀ ਅੱਖ ਨੂੰ ਸੁਖਾਏ ਨੀ,
ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਉਹਲੇ ਵੀ ਰਹੱਸ ਕੋਈ, ਮਾਏ ਨੀ,
ਕਾਵਿ ਏਸ ਭੇਤ ਉਤੋਂ ਅੱਧਾ ਘੁੰਡ ਚਾਏ ਨੀ,
ਨਾਦ 'ਚ ਸੁਆਦ ਦੀਆਂ ਬਰਕਤਾਂ ਸਜਾਏ ਨੀ,
ਚਕਾਚੌਂਧ ਕਰੇ ਜਿਹੜੀ ਜੋਤ ਕਿਸੇ ਪਾਰ ਦੀ
ਘੜੀ ਮੁੜੀ ਬੱਦਲਾਂ ਚੋਂ ਝਾਤ ਪਈ ਮਾਰਦੀ
ਝਾਤ ਜਦੋਂ ਵੱਜੇ ਉਹਦੀ ਸੁੱਚੀ ਲਿਸ਼ਕਾਰ ਦੀ
ਤੜਪ ਉਠੇ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਮੁੱਠੀ ਕਿਸੇ ਪਿਆਰ ਦੀ।
ਗੀਤ ਹੋ ਕੇ ਗੂੰਜੇ, ਜਲਾਂ ਥਲਾਂ, ਗਿਰਾਂ, ਬਨਾਂ ਵਿਚ
ਬਿਰਹਾ ਜਗਾਂਦੀ ਜਾਵੇ ਸਰਸ ਰਹੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ
(**ਨਾ ਇਹ ਗੀਤ ਨ ਬਿਰਹੜਾ**, ਪੰਨਾ 23)

ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਚਕਾਚੌਂਧ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਿਸੇ ਪਾਰ-ਦੇਸ਼ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸੂਹਜ-ਚਿਤਰ ਨੇਕੀ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਜਾਣਿਆਂ ਪਛਾਣਿਆਂ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਹੈ। 'ਅਸਲੇ ਤੇ ਉਹਲੇ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 'ਨਾ ਇਹ ਗੀਤ ਨ ਬਿਰਹੜਾ' ਤੱਕ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਆਵਰਤੱਕ-ਤੱਤ ਵਾਂਗ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਨਾ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦੁਖ-ਸੁਖ ਦਾ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਮਕਾਲੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਸਪਾਟ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ। ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ 'ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰਾਂ ਦਾ ਰੋਜ਼ਨਾਮਚਾ ਬਣਨ ਦੇਣ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੇਜ਼ ਕੀਤੀ ਰੱਖਿਆ' ਅਤੇ 'ਯੋਗ ਤੇ ਜੈਨ, ਬੁਧ ਮੱਤ ਆਦਿ ਪੂਰਬੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਨਿਸ਼ਠ ਪਹੁੰਚ ਨਾਲ ਸਮਝਣ' ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਿੱਤੀ।

ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਗੋਚਰ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਮਿੱਥਿਆ-ਜਗਤ ਮੰਨਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿਚ ਆਸਥਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਉਸਦੀਆਂ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੇਕੀ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ-ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੀਆਂ। ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਾਂਗ ਉਸਦੀ ਮੂਲ ਚਿੰਤਾ ਦਿਸਦੇ ਸੱਚ ਦੇ 'ਅਸਲੇ' ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਦੀ ਹੈ। ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਮਸਲਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨੇਕੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਮੁੱਖ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਭਾਵੁਕਤਾ ਵੱਸ ਨੇਕੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਜੋਂ ਵਡਿਆਇਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

> ''ਨੇਕੀ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਇਕ ਅਤਿਅੰਤ ਤੀਬਰ ਜਗਿਆਸਾ ਹੈ : ਦਿਸਦੇ ਦੇ ਅਸਲੇ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਤੇ ਫੇਰ ਇਸ ਅਸਲੇ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਲੱਖਣ ਦੀ।... ਨੇਕੀ ਦੀ ਵੱਡੀ ਲਗਨ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਨਾਦੀ ਤੇ ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਜੂਝਣਾ ਹੈ। ਬਜਾਏ ਇਸਦੇ ਕਿ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਦੂਜੇ ਕਵੀਆਂ ਵਾਂਗ ਉਹ ਤਤਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ, ਬੌਧਿਕ ਜਾਂ ਸੌਂਦਰਯਾਤਮਕ ਮਸਲਿਆਂ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲੈਂਦਾ, ਉਸਨੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਤਤਕਾਲਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ। (ਸਾਹਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਪੰਨਾ 173)

ਪਾਰ-ਦੇਸ਼ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ-ਨਿਰਪੇਖ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਉਦਾਹਰਣ 'ਸਿਮਰਿਤੀ ਦੇ ਕਿਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ' ਅਤੇ '*ਕਰੁਣਾ ਦੀ ਛੁਹ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ*' ਨਾਂ ਦੀਆਂ ਲੰਬੀਆਂ ਪ੍ਰਗੀਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ। '*ਸਿਮਰਿਤੀ ਦੇ ਕਿਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ*' ਵਿਚ ਨੇਕੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸ-ਨਿਰਪੇਖ, ਨਿਰਮੁੱਖ, ਨਿਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਚਿਤਵਿਆ ਹੈ। ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨੇ ਨਾਇਕ ਕੋਲ ਵਾਪਰ ਚੁੱਕੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਹਾਦਸਿਆਂ ਦੀ ਕੇਵਲ ਯਾਦ ਬਾਕੀ ਹੈ; ਜੋ ਕਦੇ ਕਦੇ 'ਇਕ ਝਰਨਾਟ' ਅਤੇ 'ਦਰਦ ਦੀ ਗਟੋਲੀ' ਵਾਂਗ ਉਸਦੀ ਸਿਮਰਿਤੀ ਵਿਚ ਜਾਗਦੀ ਹੈ। ਇਸ

ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਨਾਇਕ 'ਜਾਮਾ ਵਟਾਣ ਲਈ ਤਤਪਰ, ਹੋਂਦ-ਨਿਹੋਂਦ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਵਲ ਵਧ ਰਿਹਾ' ਕੋਈ 'ਨਵ ਨਚਿਕੇਤਾ' ਹੈ, ਜੋ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੇ ਮੌਤ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਘਰ ਮਹਿਮਾਨ ਰਹਿ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਉਹ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਮੌਤ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਦੇ ਦੂਹਰੇ ਰਹੱਸ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੈ। ਮੌਤ, ਜੋ ਹੋਂਦ-ਨਿਹੋਂਦ ਵਿਚਲੀ ਸਰਹੱਦ ਹੈ, ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਨੇ ਭੋਗਿਆ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਉਹ ਇਸਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਆਪਣ ਵਾਲੀ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਉਹ ਇਉਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਆਕਾਸ਼ ਦੇ ਜੜਾਊ ਨੀਲਾਂਗਣ ਤੋਂ ਪਾਰ
ਸੁਨਹਿਰੇ ਰਾਹਾਂ ਵਾਲਾ ਇਕ ਅਨੰਤ ਦਾਇਰਾ ਹੈ
ਜਿਸ ਉਪਰ ਕਿਤੇ ਅਣਹੋਂਦ ਜਿਹਾ ਇਕ ਨੁਕਤਾ ਹੈ
ਤੇ ਯਮ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ
ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਦੀਆਂ ਅਸੀਮ ਗੋਲਾਈਆਂ ਤੇ ਤੁਰਦੇ ਪੈਰ
ਬਾਰ ਬਾਰ ਉਸੇ ਨੁਕਤੇ ਉਪਰੋਂ ਆ ਕੇ ਲੰਘਦੇ ਹਨ
ਜਿਥੋਂ ਹਰ ਰਾਹ ਨੂੰ ਲੰਘਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ
ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਉਪਰੋਂ ਲੰਘਦਿਆਂ
ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਝੜ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। (ਪੰਨਾ 22)

ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਨਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਮ-ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਥਾ ਹੈ, ਨਾ ਸਰਬ ਸਾਂਝੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਚਿਤਰ। ਇਸ ਦੀ ਮੂਲ ਚਿੰਤਾ ਪਰਾ - ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਉਪਨਿਸ਼ਦਿਕ ਮਾਡਲ' ਤੇ ਉਸਰੀ 'ਬਾਣੀ' ਵਰਗੀ ਰਚਨਾ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ 'ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਉਪਰ ਉਸਰ ਕੇ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ' ਹੈ। (**ਸਨਮਾਨ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ**, ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਪੰਨੇ 78, 79)

'**ਕਰੁਣਾ ਦੀ ਛੁਹ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ**' ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਭਾਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਮ-ਰੂਪ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਅਲੌਕਿਕ ਅਨੁਭਵ 'ਚੋਂ ਉਹ ਦੁਰਘਟਨਾ ਦੌਰਾਨ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਮਾਤ-ਲੋਕ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸਧਾਰਨ ਜੀਵ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ। ਦੁਰਘਟਨਾ ਗ੍ਰਸਤ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਗੁੰਮ ਜਾਣ ਅਤੇ ਮੁੜ ਪਰਤ ਆਉਣ ਦੇ ਛਿਣਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਕਵੀ ਨੇ ਉਸ ਅਨੂਠੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕਿਸੇ 'ਨਵ-ਲੋਕ' ਵਿਚ 'ਨਵ-ਜਨਮ' ਧਾਰਨ ਜਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਕਿਹਾ ਹੈ :

ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੇ ਮਸਤਕ ਡੰਗ ਦਿੱਤਾ
ਨਵੇਂ ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਤਨ-ਮਨ ਰੰਗ ਦਿੱਤਾ

ਨਵਾਂ ਮੈਂ ਵੇਖਿਆ ਜਿਹੜਾ ਨੱਜ਼ਾਰਾ
ਨਵੇਂ ਜਿਸ ਦੇਸ਼ ਮੈਂ ਜੰਮਿਆ ਦੁਬਾਰਾ
ਕਹੇ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਸਾਖੀ ਸੁਣਾਵਾਂ
ਕਿ ਤੈਨੂੰ ਵੀ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਰੰਗ ਲਾਵਾਂ।

ਨੇਕੀ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਮੰਤਵ ਕਥਾ–ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ–ਨਿਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਛਿਣਾਂ 'ਚ ਕਾਵਿ–ਪਾਤਰ ਨਾਲ ਵਾਪਰੀ 'ਵਿਡਾਣੀ ਖੇਡ' ਦੇ ਮਰ੍ਹਮ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣਾ ਹੈ। ਕਥਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਤਾਂ ਉਹ ਕਵੀ ਤੇ ਸੁਹਿਰਦ ਅਤੇ ਕਵੀ ਤੇ ਪਾਤਣੀ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਸਨੇ ਪਾਰ–ਦੇਸ਼ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ 'ਅਸਲੇ' ਬਾਰੇ ਗੰਭੀਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਰਚਾ ਛੇੜੀ ਹੈ। ਨੇਕੀ–ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਹੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਉਸਨੂੰ 'ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਰ ਬਾਣੀਕਾਰ' ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ 'ਦਰਸ਼ਨ–ਕਾਵਿ' ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਕੀ ਹੈ–ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਆਨੰਦ ? ਨੇਕੀ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ 'ਰਸ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ 'ਰਸ' ਨੂੰ ਸੱਚ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨਿਆਂ ਕੋਰਾ ਮਾਨਸਿਕ ਹੁਲਾਸ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। 'ਰਸ' ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਨਾ ਬਾਰੇ ਉਸਦਾ ਇਹ ਸਵੈ–ਕਥਨ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਹੈ : ''ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸੱਚ ਨਾਲ ਹੈ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸਾਡੇ ਫਰਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਤੇ ਕਲਾ ਦਾ ਰਸ ਨਾਲ। ਕੇਵਲ ਰਸ ਹੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸ਼ਰਤ ਹੈ, ਨਾ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾ ਨੈਤਿਕਤਾ। ਕਾਵਿ ਦਾ ਧਰਮ ਕੇਵਲ 'ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਤਾਲਾਤਮਕ ਸਿਰਜਨਾ' ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ; ਸੱਚ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਜਾਂ ਇਖ਼ਲਾਕ ਦੀ ਸੰਥਿਆ ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੱਚ ਅਤੇ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ, ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਤੇ ਕਾਵਿ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ।... ਐਪਰ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੱਚ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਜਿਉਂਦਾ ਜਾਗਦਾ, ਨਿੱਘਾ ਸੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤਰਕ ਦੀ ਤਸੱਲੀ ਇਸਦੀ ਸ਼ਰਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਤਾਂ ਆਤਮਾ ਦਾ ਉਦਾਤੀਕਰਣ ਹੈ।... ਕਾਵਿ–ਨੈਤਿਕਤਾ ਵੀ ਤਾਂ ਉਹ ਸਹਿਜ–ਅਨੁਭੂਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਅਰਥ ਵੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸੰਜਮ ਵੀ, ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਚਿਰ–ਜੀਵੇ ਖੇੜੇ ਵਰਤਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਰਸ ਦੀ ਸਹੋਦਰ ਹੈ।'' (ਉਥਾਨਕਾ, **ਨਾ ਇਹ ਗੀਤ ਨ ਬਿਰਹੜਾ**) ਨੇਕੀ ਅਨੁਸਾਰ ਰਸਵਾਨ ਕਲਾ–ਕਿਰਤ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਸਤਯਮ, ਸ਼ਿਵਮ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰਮ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਸੁਹਜ–ਕਲਾ ਦੀ ਬਜਾਏ 'ਸੂਝ ਦੀ ਕਲਾ' ਵਜੋਂ ਧਿਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਗਿਆਨ ਤੇ ਗੀਤ ਜੋ ਮੁਕਤੀ ਨਹੀਂ ਵੰਡਦੇ
ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਨਹੀਂ ਵੰਡਦੇ।

ਤੜਪ ਰਹੇ ਸੱਚ ਦੀ ਸੁਹਾਵਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਕਾਵਿ,
ਟੁੰਬੀ ਹੋਈ ਆਤਮਾ ਦੇ ਅੰਦਰੇ ਦਾ ਰਾਜ਼ ਕਾਵਿ,
ਆਸਥਾ ਦੀ ਛੋਤ ਕਾਵਿ, /ਸੱਚ ਦੀ ਸਰੋਤ ਕਾਵਿ
ਕਲਾ-ਰਹਿਤ ਕਲਪਣਾ ਦਾ, ਵਾਕ-ਹੀਣ ਬੋਲ ਕਾਵਿ
ਨਜ਼ਮ ਦੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲਾ ਨਿਰੋਲ ਕਾਵਿ
ਕਾਵਿ ਸਦਾ ਸੰਸਿਆਂ ਦੇ ਸੱਚ ਵਿਚੋਂ ਸਰਸਦਾ
ਸਰਾਂ ਤੇ ਸਰੀਰਾਂ ਤੇ ਸੁਆਦ ਹੋ ਕੇ ਬਰਸਦਾ
ਮੇਘ ਜਿਹਾ ਨੰਗਾ ਰੂਪ ਹੋਂਦ 'ਚ ਖਿਲਾਰਦਾ
ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਕਾਲਜੇ 'ਚ ਬਿਜਲੀਆਂ ਉਤਾਰਦਾ।

(**ਨਾ ਇਹ ਗੀਤ ਨ ਬਿਰਹੜਾ**, ਪੰਨੇ4, 14, 15)

ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਵਿਹੂਣਾ ਗੀਤ ਜਾਂ ਬਿਰਹੜਾ ਮੰਨਣ ਵਾਲੀ ਅਨੰਦਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਬਜਾਂਏ, ਨੇਕੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮ-ਵੀਚਾਰ' ਦਾ ਸਾਧਨ ਮੰਨਣ ਵਾਲੀ ਬਾਣੀ-ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਸਾਧਕ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਉਹਦੇ ਲਈ ਵਿਰਾਟ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਾਸਾਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ-ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਨਿੱਤ ਨਵੀਆਂ ਅਨੂਪ ਘਾੜਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਚਿੰਤਨ ਵੀ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਡਾ. ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ 'ਸ਼ੁਧ-ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ' ਜਿਹੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਕਲਾ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲੌਕਿਕ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਚੁੱਪ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਾਲਾ ਜੋ ਰਵੱਈਆ ਉਹ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਵੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੱਚ ਦੇ ਬੋਧ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਉਸ ਨੈਤਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਹਟਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਲਾ ਨੂੰ ਮਾਨਵਕਾਰੀ ਕਾਰਜ ਮੰਨਣ ਦੇ ਮੁਤਲਾਸ਼ੀ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਉਹਨਾਂ ਉਪਰ ਅਹਿਦ ਕਰਦੇ ਆਏ ਹਨ। ਨੇਕੀ ਦਾ ਇਹ ਦਵੰਦ ਉਸ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ-ਨਿਰਪੇਖ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਸਮਾਜਕ-ਪਰਿਵੇਸ਼ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣਾ ਸ਼ਾਸ਼ਤ੍ਰਾਰਥ ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਪਾਸ਼ : ਬੁਰਜੁਆ ਸੁਹਜ-ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ

ਪਾਸ਼ ਜਿਸਨੇ 'ਧੁੱਪ ਬਣਕੇ ਧਰਤੀ ਤੇ ਖਿੜ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਗੂੰਜ ਬਣਕੇ ਚੌਹਾਂ ਕੂਟਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲ ਜਾਣਾ' ਚਾਹਿਆ ਸੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਬਹੁਤ ਲੋਚਾ ਸੀ, ਅੱਜ ਸਾਡੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਵਾਂਗ ਵਿਚਰਿਆ ਅਤੇ ਉਹਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਪਾਹੁਲ ਦਿੱਤੀ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਜਿਉਣ-ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਉਹਨੇ 'ਅਮਲ' ਤੇ 'ਕਲਮ' ਦੋਹਾਂ ਹੀ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਾ। ਉਹਦੇ ਤੁਰ ਜਾਣ ਬਾਅਦ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਉਹਦੇ ਗਹਿਰੇ ਮੋਹ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੇ ਹੀ ਚੇਤੇ ਦੇ ਖੜ ਖੜਕਾਉਣ ਲੱਗੀਆਂ ਹਨ। ਉਹਦੀ ਗੈਰ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਉਹਦੀ 'ਚੁੱਪ' ਬੋਲ ਉਠੀ ਹੈ, ਉਸ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਬੇਨਕਾਬ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਹੱਕ, ਸੱਚ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਅਜ਼ਲਾਂ ਤੋਂ ਕਤਲ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦੀ ਰਹੀ ਹੈ :

ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਜਨਮਿਆਂ
ਤਾਂ ਜਿਉਣ ਦੀ ਸੰਹੁ ਖਾਕੇ ਜੰਮਿਆ
ਤੇ ਹਰ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਤਿਲਕ ਕੇ ਡਿਗਿਆ
ਮੇਰੀ ਮਾਂ ਲਾਹਨਤਾਂ ਪਾਉਂਦੀ ਰਹੀ।

(**ਲੋਹ ਕਥਾ**, ਪੰਨਾ 16)

ਮੇਰਾ ਲਹੂ ਤੇ ਮੁੜ੍ਹਕਾ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਡੁੱਲ੍ਹ ਗਿਆ ਹੈ
ਮੈਂ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਦੱਬੇ ਜਾਣ ਤੇ ਵੀ ਉੱਗ ਆਵਾਂਗਾ।

(**ਲੋਹ ਕਥਾ**, ਪੰਨਾ 25)

ਤੂੰ ਇਹ ਸਾਰਾ ਈ ਕੁਝ ਭੁਲ ਜਾਵੀਂ ਮੇਰੀ ਦੋਸਤ
ਸਿਵਾ ਇਸ ਤੋਂ
ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਜੀਣ ਦੀ ਬਹੁਤ ਲੋਚਾ ਸੀ
ਮੈਂ ਗਲ ਤੀਕਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਡੁੱਬਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸਾਂ

ਮੇਰੇ ਵੀ ਹਿੱਸੇ ਦਾ ਜੀਅ ਲੈਣਾ ਮੇਰੀ ਦੋਸਤ
ਮੇਰੇ ਵੀ ਹਿੱਸੇ ਦਾ ਜੀਅ ਲੈਣਾ

(**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**, ਪੰਨਾ 9)

ਨਕਸਲਵਾੜੀ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਜੁਝਾਰ–ਵਿਦਰੋਹੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪਾਸ਼ ਦਾ ਨਾਂ ਕਿਸੇ ਰਸਮੀ ਜਾਣ–ਪਛਾਣ ਦਾ ਮੁਥਾਜ ਨਹੀਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਰੁਮਾਂਟਿਕ–ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਵਿਦਰੋਹ ਵਜੋਂ ਉਪਜੀ ਜੁਝਾਰ–ਵਿਦਰੋਹੀ ਕਵਿਤਾ ਸ਼ੁਧ ਸਾਹਿਤਕ ਲਹਿਰ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕਲਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੋਵੇਂ ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਸਨ। ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਾਂਗ ਇਹ ਕਾਵਿ–ਧਾਰਾ ਵੀ ਇਕ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ–ਅੰਦੋਲਨ ਸੀ, ਇਸਦਾ ਅਸਰ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਰਸੇ ਨਾਲ ਇਸ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਾਵਿ–ਧਾਰਾ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ 'ਸਮਰਪਣ' ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ; ਸਗੋਂ ਸੰਵਾਦ ਵਾਲਾ ਸੀ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਨਿਕਟ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ (ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ–ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਧਾਰਾ) ਨਾਲ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਕਾਰਨ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪਛਾਣ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਸਕੀ। ਪਾਸ਼, ਦਰਸ਼ਨ ਖਟਕੜ, ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ, ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ, ਹਰਿਭਜਨ ਹਲਵਾਰਵੀ, ਗੁਰਦੀਪ ਗਰੇਵਾਲ, ਦੇਵ, ਲੋਕ ਨਾਥ ਆਦਿ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਵੀ ਸਨ। ਪਾਸ਼, ਜਿਥੇ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਸਰਗਰਮ ਕਾਰਕੁਨ ਸੀ, ਉਥੇ ਉਹ ਜੁਝਾਰ–ਵਿਦਰੋਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਬੁਲਾਰਾ ਵੀ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਤਿੰਨੇ ਕਾਵਿ–ਸੰਗ੍ਰਹਿ– **ਲੋਹ-ਕਥਾ** (1970 ਈ:) **ਉੱਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ** (1974 ਈ:) ਅਤੇ **ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ** (1978 ਈ:) ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਚਰਚਿਤ ਰਹੇ। ਵੀਹ ਸਾਲ ਦੀ ਮਲੂਕੜੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ '**ਲੋਹ ਕਥਾ**' ਦੇ ਆਗਮਨ ਨਾਲ ਹੀ ਪਾਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਗਿਣਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਉਸ ਦੇ ਹਮਸਫ਼ਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਸ਼ਾਇਰ ਸੰਤ ਸੰਧੂ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨੂੰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਧੰਨਭਾਗ' ਕਿਹਾ : 'ਕਵੀ ਪਾਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਧੰਨਭਾਗ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਸਾਡੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਖੁਲ੍ਹੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਤੱਕ ਔਜੜਿਆਂ ਵਿਚ ਭੁੱਲੇ ਭਟਕਦੇ ਰਹੇ। ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੰਗੇਜ ਵਾਂਗ ਉਘਾੜ ਕੇ ਦਸਦੀ ਹੈ, ਕਵੀ ਕੀ 'ਹਸਤੀ' ਹੁੰਦਾ ਹੈ ? ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਕਿਵੇਂ 'ਸਿਰਜਣੀ ਬਾਣੀ' ਹੁੰਦੀ ਹੈ। (**ਲੋਹ ਕਥਾ** ਪੰਨਾ 3) ਪਾਸ਼ ਦੇ ਕਤਲ ਹੋ ਜਾਣ ਬਾਅਦ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ: ''ਅੱਜ ਫਿਰ ਸਾਡੇ ਕੋਲੋਂ ਇਕ ਹੋਰ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਖੋਹ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਜੇਲ੍ਹ ਦੀ ਕਾਲ–ਕੋਠੜੀ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਖੋਹਿਆ ਗਿਆ ਅਜ ਚਿੱਟੇ ਦਿਨ ਪਿੰਡ ਦੇ ਟਿਊਬਵੈਲ ਉਤੇ।... ਉਹ ਸਾਡੇ ਪੰਜ ਪਿਆਰਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਦੂਜਾ ਪਿਆਰਾ ਤੁਰ ਗਿਆ ਹੈ।'' (**ਸਿਰਨਾਵਾਂ** ਅਪ੍ਰੈਲ 1998) ਪਾਸ਼ ਸਾਡੇ ਉਹਨਾਂ ''ਪੰਜ ਪਿਆਰਿਆਂ'' ਵਿਚੋਂ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਔਖੀ ਘੜੀ 'ਗੁਰੂ' ਨੂੰ ਬੇਦਾਵਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਹੜੇ 'ਬੇ–ਮੁਖ' ਨਹੀਂ ਹੋਏ। ਉਹ ਆਪਣੇ 'ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ' ਬਦਲੇ 'ਆਪਣੇ ਹਿੱਸੇ

ਦੀ ਕਟਾਰ' ਤੋਂ ਘਬਰਾਇਆ ਨਹੀਂ। ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਕਵੀ ਦੀ ਨੈਤਿਕ/ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਅਹਿਮ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸੰਜੀਦਗੀ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਸੀ :

ਅਸੀਂ ਜੰਮਣਾ ਨਹੀਂ ਸੀ
ਅਸੀਂ ਲੜਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ
ਅਸੀਂ ਤਾਂ ਬਹਿ ਕੇ ਹੇਮਕੁੰਟ ਤੇ
ਭਗਤੀ ਕਰਨੀ ਸੀ
ਪਰ ਜਦ ਸਤਲੁਜ ਦੇ ਪਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਭਾਫ਼ ਉਠੀ
ਪਰ ਜਦ ਕਾਜ਼ੀ ਨਜ਼ਰੁਲ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਜੀਭ ਰੁਕੀ
ਜਦ ਕੁੜੀਆਂ ਕੋਲ ਜਿੰਮ ਕਾਰਟਰ ਤੱਕਿਆ
ਤੇ ਮੁੰਡਿਆਂ ਕੋਲ ਤੱਕਿਆ 'ਜੇਮਜ਼ ਬਾਂਡ'
ਤਾਂ ਮੈਂ ਕਿਹਾ ਉਡਿਆ ਚਲ ਬਈ ਸੰਤ (ਸੰਧੂ)
ਹੇਠਾਂ ਧਰਤੀ ਚਲੀਏ
ਪਾਪਾਂ ਦਾ ਤਾਂ ਭਾਰ ਵੱਧਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ
ਤੇ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਆਏ ਹਾਂ
ਅਹਿ ਲਓ ਅਸਾਡਾ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ
ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਕਟਾਰ ਦੇ ਦੇਵੋ
ਅਸਾਡਾ ਪੇਟ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ...

(**ਲੋਹ ਕਥਾ**, ਪੰਨਾ 64)

ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਕਦੇ ਨਾ ਮੁੱਕਣ ਵਾਲਾ ਸੰਵਾਦ ਹੈ। ਉਹ ਜੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਰਾਖਿਆਂ, ਆਪਣੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਅਤੇ ਸਹਿ-ਕਰਮੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕਾਵਿ- ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਮਸਲਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਉਹ ਘੱਟ ਸਜੱਗ ਨਹੀਂ। ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਲਿਖਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਤਿੱਖਾ ਸੰਵਾਦ ਛਿੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਸਾਹਿਤਕ ਪਿੜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਉਪਰ ਕਈ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਖੌਟੇ ਪਾਕੇ ਆਕਰਮਣ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦ, ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਆਡੰਬਰ ਰਚਕੇ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਕਲਾ ਨੂੰ ਨਿਸੱਤੀ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ। ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ 'ਸ਼ੁਧ-ਸੁਹਜ ਜਾਂ ਸ਼ੁਧ ਆਨੰਦ' ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਕੋਰੀ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਵੱਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਸੰਪੰਨ ਖ਼ੁਦਮੁਖਤਾਰ ਹੋਂਦ ਮੰਨਣ ਵਾਲੀ ਸੁਹਜਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਨੂੰ 'ਆਨੰਦ'

ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲੀ ਕਲਾ ਆਨੰਦਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਸਮਰੱਥਕ ਸਨ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਖ਼ਾਸੇ ਵਜੋਂ ਰੂਪਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ 'ਕਲਾ ਕਲਾ ਲਈ' ਦੀ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਮੂਲਕ ਅਨੈਤਿਕ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਹਾਮੀ ਸਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕਲਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ 'ਨਾਹਰੇ' ਜਾਂ 'ਹਥਿਆਰ' ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਦੇ ਹਮਾਇਤੀ ਅਨਾੜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਨ। ਪਾਸ਼ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਉਲਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਤੋਰਿਆ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸਦੀਆਂ- 'ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਚਿੱਠੀ', 'ਸ਼ਬਦ ਕਲਾ ਤੇ ਕਵਿਤਾ', 'ਜਿਥੇ ਕਵਿਤਾ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ' ਅਤੇ "ਇਨਕਾਰ' ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਹਨ। ਰੂਪਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਨੂੰ ਰੋਹ ਭਰੀ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਸ਼ੈਲੀ 'ਚ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਇਹ ਨਜ਼ਮਾਂ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਭੁਲੇਖਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦੀਆਂ। ਇਥੇ ਧਿਆਨ ਜੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਕਵੀ ਪਾਸ਼ ਦਾ ਕਾਵਿਕ-ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ/ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ :

ਮਾਸ਼ੂਕਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤ ਲਿਖਣ ਵਾਲਿਓ
ਜੇ ਤੁਹਾਡੀ ਕਲਮ ਦੀ ਨੋਕ ਬਾਂਝ ਹੈ
ਤਾਂ ਕਾਗਜ਼ਾਂ ਦਾ ਗਰਭਪਾਤ ਨਾ ਕਰੋ।
ਤਾਰਿਆਂ ਵੱਲ ਤੱਕ ਕੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਲਿਆਉਣ ਦੀ
ਨਸੀਹਤ ਦੇਣ ਵਾਲਿਓ!
ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਜਦ ਆਈ ਤਾਂ
ਤੁਹਾਨੂੰ ਵੀ ਤਾਰੇ ਦਿਖਾ ਦਏਗੀ।...
...ਅੱਜ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਲਾਸ਼
ਕੰਡਿਆਲੀ ਥੋਹਰ ਬਣ ਕੇ
ਸਮਾਜ ਦੇ ਪਿੰਡੇ ਤੇ ਉੱਗ ਆਈ ਹੈ-
ਉਸਨੂੰ ਕਹੋ ਕਿ
ਇਹ ਯੁੱਗ ਵਾਰਸ ਦਾ ਯੁੱਗ ਨਹੀਂ
ਵੀਤਨਾਮ ਦਾ ਯੁੱਗ ਹੈ
ਹਰ ਖੇੜੇ ਵਿਚ ਹੱਕਾਂ ਦੇ ਸੰਗਰਾਮ ਦਾ ਯੁੱਗ ਹੈ।

(**ਲੋਹ ਕਥਾ** ਪੰਨੇ 53, 54)

ਜੇ ਤੁਹਾਨੂੰ ਬਹੁਤ ਮਾਣ ਹੈ
ਆਪਣੀ ਕਲਾ, ਆਪਣੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ 'ਤੇ
ਤਾਂ ਖੋਹਲੋ ਸੁਨਹਿਰੀ ਜਿਲਦਾਂ ਵਾਲੇ ਗ੍ਰੰਥ
ਤੁਹਾਡੇ ਸ਼ੈਕਸਪੀਅਰ ਨੇ
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਹਾਂਸੇ 'ਚ ਮੌਤ ਦੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦਾ

ਕੀ ਸਥਾਨ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ?
ਤੁਹਾਡੇ ਬੀਥੋਵਨ ਨੇ
ਮਾਂ–ਭੈਣ ਦੀਆਂ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੀ ਰਿਦਮ ਦੱਸਿਆ ਹੈ
ਮਹਿਬੂਬ ਦੀ ਛਾਤੀ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਾਲਿਆ
ਮਾਂ ਦੇ ਦੁੱਧ
ਅਤੇ ਦੁੱਧ ਦੀ ਲਾਜ ਦਾ ਕੀ ਗੀਤ ਲਿਖਿਆ ਹੈ

(**ਉਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ**, ਪੰਨਾ 33)

''ਸ਼ਬਦ ਜੋ ਮਾਸ਼ੂਕ ਦੀ ਧੁੰਨੀ ਦਾ ਖੇਤਰਫਲ ਮਿਣਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਰਾਜਿਆਂ ਦੀ ਘਾਟੀ 'ਚ ਨਚਦੇ ਹਨ, ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ'', ਕਹਿਣ ਵਾਲਾ ਕਵੀ ਪਾਸ਼ ਕਵੀ ਦੇ ਦਾਇਤਵ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿੰਨਾ ਸੁਚੇਤ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਗਵਾਹ ਹੈ ਉਸਦੀ ਲੰਬੀ ਕਵਿਤਾ–'ਇਨਕਾਰ'। ਪਾਸ਼ ਬੁਰਜਵਾਜ਼ੀ ਦੀ ਸੁਹਜ–ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਚਗਲੇ ਹੋਏ ਸਵਾਦਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉੱਤਰਦਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਕਦੇ ਵੀ ਨਿਰਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਜਮਾਤੀ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਟੱਕਰ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਥਿਆਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਧਿਰਾਂ ਦੀ, ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਟੱਕਰ ਵਿਚ ਮੋਰਚੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਕਲਾ/ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਖ਼ਾਸਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਮਾਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਾਵਿ ਵਾਂਗ ਕਾਵਿ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਭਾਵ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਵੀ ਜਮਾਤੀ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸੁਹਜ–ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਾਂਗ ਹਰ ਵਰਗ ਦਾ ਅਪਣਾ ਸੁਹਜ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਅਤੇ ਬੁਰਜਵਾਜ਼ੀ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਵਾਂਗ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜ–ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਖੜੇ–ਦਾਅ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਮੰਨਦਿਆਂ ਪਾਸ਼ ਬੁਰਜਵਾ ਸੁਹਜ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਕਾਟੇ ਹੇਠ ਰਖਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸੁਹਜ ਦੀ ਉਸ ਸੁਪਨ ਸੀਮਾਂ ਤੋਂ ਉਰੇ
ਹਾਲਾਂ ਕਰਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਗੱਲਾਂ ਹਨ
ਅਜੇ ਮੈਂ ਧਰਤ ਤੇ ਛਾਈ
ਕਿਸੇ ਸੀਰੀ ਦੇ ਕਾਲੇ–ਸ਼ਾਹ ਬੁੱਲ੍ਹਾਂ ਜਹੀ ਰਾਤ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗਾ।
ਉਸ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ
ਜੋ ਮੇਰੇ ਬਾਪ ਦੇ ਧੁੱਪ ਨਾਲ ਲੂਸੇ ਮੌਰਾਂ ਉਤੇ ਉੱਕਰਿਆ ਹੈ...
ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਆਸ ਨਾ ਕਰਿਓ ਕਿ ਮੈਂ ਖੇਤਾਂ ਦਾ ਪੁੱਤ ਹੋ ਕੇ
ਤੁਹਾਡੇ ਚਗਲੇ ਹੋਏ ਸਵਾਦਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗਾ।
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੜ੍ਹ 'ਚ ਰੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਸਾਡੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਤੋਤਲੀ ਕਵਿਤਾ
ਤੇ ਸਾਡੀਆਂ ਧੀਆਂ ਦਾ ਕੰਜਕ ਜਿਹਾ ਹਾਸਾ।

(**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**–ਭੂਮਿਕਾ)

ਪਾਸ਼ ਨੇ ਅਨਾੜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਹਥਿਆਰ ਮੰਨਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ, ਜੋ ਕਾਵਿ–ਸਿਰਜਨ ਜਿਹੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਮਹਿਜ਼ ਨਾਹਰੇਬਾਜ਼ੀ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤਕ ਘਟਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਦਾ ਹਾਮੀ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ''ਹਥਿਆਰ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਨੰਗਾ ਚਿੱਟਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਉਚਿਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।'' ਉਸਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ''ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੀ ਪੈਂਤੜੇਬਾਜ਼ੀ ਨਾਲ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਹੁਨਾੜੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਪਾਰਟੀ ਲੇਬਲਾਂ ਤੋਂ ਪਿੱਛਾ ਛਡਾਉਣ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਬੜੀਆਂ ਸ਼ਰਾਰਤਾਂ ਕਰਨੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹਨ।'' (**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**, ਭੂਮਿਕਾ) ਪਾਸ਼ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੈਂਤੜੇਬਾਜ਼ੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ/ਸਮਝਾਉਣ 'ਚ ਤਾਂ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਕਾਵਿ–ਸਿਰਜਨ ਜਿਹੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਿੱਧੀ ਸਾਰਥਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਹੀਂ ਨਿਭਾ ਸਕਦੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਇਕਬਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ''ਲਿਖਣ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਤੁਹਾਡੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਤੁਹਾਡੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨਾਲ ਹੈ। ਨੌਜਵਾਨ ਸਭਾਵਾਂ, ਸਾਹਿਤ ਸਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨ ਸਭਾਵਾਂ ਦੀ ਬਖਸ਼ੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਸੱਚਾਈਆਂ ਨਾਲ ਵਾਸਤਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਟਰੇਡ ਯੂਨੀਅਨ ਦੇ ਕਰਿੰਦੇ ਹੋ ਤਾਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਦੀ ਫੌਰੀ ਕਾਰਗਰਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਹੋ ਤਾਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਅੰਦਰਲੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾਅ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਤਣਾਓ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਬਾਹਰ ਮੁਖੀ ਸੱਚਾਈਆਂ (ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ), ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਅੰਤਿਮ ਹਨ। ਪਰ ਸਾਹਿਤ–ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਤੱਥਾਂ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਹੱਥ ਕਲਪਣਾ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਭਾ– ਸੁਸਾਇਟੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਤੁਹਾਡੀ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਸੂਝਮੁਖੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਤੁਹਾਡੀ ਸੂਝ ਨੂੰ ਕਲਪਣਾ ਮੁਖੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੀ।'' (**ਆਰਸੀ**, ਨਵੰਬਰ 1977) ਪਾਸ਼ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਨਾਹਰੇ ਵਾਂਗ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵੀ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਮਲ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਤਹ ਤੇ ਨਹੀਂ ਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਕਵੀ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਮਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਧੁਨੀ ਵਿਚ ਅਰਥ ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ। ਪਾਸ਼ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਕਾਵਿ–ਸਿਰਜਣਾ ਸਮਾਜਕ ਅਮਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਿਰਤ–ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਹੀ ਅੰਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਧਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ, ਕਾਵਿ/ਸੁਹਜ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ, ਏਂਗਲਜ਼, ਲਿਉਨ ਟ੍ਰਾਟਸਕੀ ਅਤੇ ਪਲੈਖਾਨੋਵ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਲੋਂ ਵੀ ਸਰਵ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਕਲਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਅਹਿਮ ਮੁੱਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ

ਅਮਲ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ 'ਸਹਾਇਕ' ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, 'ਸੰਚਾਲਕ' ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ। ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਇਕ ਸੀਮਤ ਹੱਦ ਤਕ ਹੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਲੋੜ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਤਾਂ ਕਰਵਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਇਕੋ ਇਕ ਨਿਰਣਾਇਕ ਤੱਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਇਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ- *ਜਿਥੇ ਕਵਿਤਾ ਖਤਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ* ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਮੁੰਡਿਆਂ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ''ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਹੱਲ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਉੱਕਾ ਹੀ ਨਕਾਫ਼ੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।'' ਮੇਰੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਾਸ਼ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਕਰਕੇ ਹੈ, ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਰਚਨਾਤਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬਗਾਵਤੀ ਸੁਰ ਨੂੰ ਜੁਝਾਰ-ਵਿਦਰੋਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਰਜੀਤ ਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਇਹ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਸਨੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਗੰਭੀਰ ਸੰਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੱਠਾ ਨਹੀਂ ਪੈਣ ਦਿੱਤਾ।

ਕਵੀ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਛਿੜੇ ਵਿਵਾਦ ਨਾਲ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ''ਪਾਸ਼ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੇ ਕਲਾ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ। '**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**' ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਉਸਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਾਖੀ ਭਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਲਈ ਉਹ ਉਨਾਂ ਹੀ ਸੱਜਗ ਹੈ, ਜਿੰਨਾ ਉਹ ਇਸਦੀ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਬਾਰੇ। ਬਿਲਕੁਲ ਇਸਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਉਹ ਉਤਨਾ ਹੀ ਜਾਗਰੂਕ ਹੈ, ਜਿੰਨਾ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ।'' (**ਸਾਹਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ**, ਪੰਨਾ 196) ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਲਈ ਉਹ ਸੱਤਾ ਦੇ ਰਾਖਿਆਂ, ਆਪਣੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਸਫ਼ਰ ਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਸਭ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਕਿਰਤ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਵਰਗ ਆਪਣੇ ਅਣ-ਮਨੁੱਖੀ ਲੋਟੂ ਕਿਰਦਾਰ ਕਰਕੇ ਉਸਦੇ ਰੋਹ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਿਆ, ਉਥੇ ਖੱਬੀ ਲਹਿਰ ਦੀਆਂ ਦੋਹੇਂ ਮੁਖ ਸਿਆਸੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਆਪਣੀ 'ਸੋਧਵਾਦੀ ਸਿਆਸੀ ਪੈਂਤੜੇਬਾਜ਼ੀ' ਕਾਰਨ ਉਸਦੇ ਵਿਅੰਗ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣੀਆਂ। ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪਾਸ਼ ਆਪਣੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ- *ਕਾਗਜ਼ੀ ਸ਼ੇਰਾਂ, ਮੇਰੀ ਮਾਂ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ, ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਅਪਮਾਨ, ਵਕਤ ਦੀ ਲਾਸ਼, ਦਰੋਣਾਚਾਰੀਆ ਦੇ ਨਾਂ, ਪਰਖ ਨਲੀ, ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਕਾਮਰੇਡ ਨਾਲ ਗੱਲਬਾਤ*- ਵਿਚ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਲਹਿਰ ਦੀਆਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਦਾਅਪੇਚਕ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਦਾ ਤਨਜ਼ੀਆ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਮਖੌਲ ਉਡਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ:

ਤੁਸੀਂ ਉੱਤਰ ਹੋ ਨਾ ਦੱਖਣ
ਤੀਰ ਨਾ ਤਲਵਾਰ
ਤੇ ਇਹ ਜੋ ਸਿੱਲ੍ਹ ਵਾਲੀ ਕੱਚੀ ਕੰਧ ਹੈ
ਤੁਸੀਂ ਇਸ ਵਿਚਲੀਆਂ ਦੋ ਮੋਰੀਆਂ ਹੋ
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੰਧ ਪਿਛਲਾ ਸ਼ੈਤਾਨ
ਆਪਣੇ ਡੀਫੈਂਸ ਤਕਦਾ ਹੈ...
ਤੁਸੀਂ ਕਣਕ ਦੇ ਵੱਢ ਵਿਚ
ਕਿਰੇ ਹੋਏ ਛੋਲੇ ਹੋ
ਤੇ ਮਿੱਟੀ ਨੇ ਤੁਹਾਡਾ ਵੀ ਹਿਸਾਬ ਕਰਨਾ ਹੈ।

(**ਲੋਹ ਕਥਾ**, ਪੰਨਾ 55)

ਇਹ ਸ਼ਰਮਨਾਕ ਹਾਦਸਾ ਸਾਡੇ ਹੀ ਨਾਲ ਹੋਣਾ ਸੀ
ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਵਿੱਤਰ ਹਰਫਾਂ ਨੇ
ਬਣ ਜਾਣਾ ਸੀ ਸਿੰਘਾਸਣ ਦੇ ਪੌਡੇ–
ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਸ਼ੇਰ ਵਰਗਾ ਸ੍ਰਿਰ
ਦਿੱਲੀ ਦੀਆਂ ਭੁਲ–ਭੁਲਈਆਂ ਵਿਚ ਮਿਆਂਕਦਾ ਫਿਰਦਾ
ਅਸੀਂ ਹੀ ਤੱਕਣਾ ਸੀ
ਮੇਰੇ ਯਾਰੋ ਇਹ ਕੁਫ਼ਰ ਸਾਡੇ ਹੀ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਹੋਣਾ ਸੀ।

(**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**, ਪੰਨਾ 67)

ਹਥਿਆਰ ਬੰਦ ਖਾੜਕੂ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਪਾਰਲੀਮੈਂਟਰੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪਾਰਟੀ ਨਾਲ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਭਿਆਲੀ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਗਠਜੋੜ ਕਾਰਨ ਉਹ ਕਾਮਰੇਡਾਂ ਨੂੰ 'ਕਾਗਜ਼ੀ ਸ਼ੇਰ', 'ਸਿੰਘਾਸਣ ਦੇ ਪੌਡੇ, 'ਕਿੱਕਰ ਦੇ ਬੀਅ' ਅਤੇ 'ਗਲੇ ਸੜੇ ਫੁੱਲਾਂ' ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਨਾਲ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦੇ ਭਾਗੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਖੱਬੀ ਲਹਿਰ ਪ੍ਰਤੀ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਤੁਹਮਤ ਬਾਜ਼ੀ ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਉਸ ਬੱਚਗਾਨਾ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਅਮਰੀਕਨ ਸਾਮਰਾਜ ਅਤੇ ਸੋਵੀਅਤ ਰੂਸ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਕਾਂਗਰਸ ਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਸਮਝਦੀ ਸੀ। ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦੇਸ਼, ਸੰਵਿਧਾਨ, ਵਿਵਸਥਾ,ਨਿਆਂ– ਪਾਲਕਾ ਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਢਾਂਚਾ ਆਦਿ ਵਿਚ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਹੁਤ ਹੀ ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਸਨਸਨੀਖੇਜ਼ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸੰਵਿਧਾਨ ਉਸ ਲਈ 'ਮਰ ਚੁੱਕੀ ਪੁਸਤਕ ਹੈ', ਜਿਸਦੇ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦੀ ਠੰਢ ਹੈ *(ਸੰਵਿਧਾਨ)* ਦੇਸ਼ ਉਸ ਲਈ 'ਕੋਈ ਘਰ ਵਰਗੀ ਪਵਿੱਤਰ ਸ਼ੈਅ ਜਾਂ ਜੱਫੀ ਵਰਗੇ ਕਿਸੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ', ਸਗੋਂ ਰੂਹ ਦੀ ਵਗਾਰ ਦਾ ਕਾਰਖਾਨਾ ਜਾਂ ਉੱਲੂ ਬਣਾਉਣ

ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਘਰ ਹੈ *(ਆਪਣੀ ਅਸੁਰਖਿਅਤਾ 'ਚੋਂ)* ਇਹ ਦੇਸ਼ ਅਜੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ 'ਕੇਵਲ ਕੁਝ ਆਦਮੀਆਂ ਦਾ ਹੈ' ਤੇ ਇਥੋਂ ਦਾ 'ਕਾਨੂੰਨ ਸਿੱਕੇ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕੇਵਲ ਅੱਗ ਨਾਲ ਢਲ ਸਕਦਾ ਹੈ' *(ਕਾਤਲ)* ਤਿਰੰਗਾ 'ਤਿੰਨ ਥੱਕੇ ਹੋਏ ਰੰਗਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ' ਅਤੇ 'ਅਸ਼ੋਕ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਸ਼ੈਤਾਨ ਰੂਹ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਗਈ ਹੈ।' ਝੰਡੇ ਦੀ ਸ਼ਕਲ 'ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚਲੇ ਟੋਕੇ ਵਰਗੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿੱਕ ਅੰਦਰਲੀ ਚੀਕ ਨੂੰ ਛਾਂਗਦੀ' ਜਾਂ ਜ਼ਿਬਾਹ ਕਰਦੀ ਹੈ *(ਜਿਥੇ ਕਵਿਤਾ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ)* ਇਥੇ ਬੰਦਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ 'ਚਮਚੇ' ਵਰਗੀ ਹੈ *(ਦੋ ਤੇ ਦੋ ਤਿੰਨ)* ਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੰਤਰੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜਾਈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਦੇਸ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਏਜੰਟ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

> ਇਹ ਇੰਦਰਾ ਜਿਸ ਨੇ ਤੈਨੂੰ ਮੌਤ ਦਾ ਪੈਗ਼ਾਮ ਘੱਲਿਆ ਹੈ,
> ਸਵਿਟਜ਼ਰਲੈਂਡ ਵਿਚ ਜਨਮੀ ਹੋਈ ਲੰਡਨ ਦੀ ਬੇਟੀ ਹੈ,
> ਇਹਦੀ ਸਾੜ੍ਹੀ 'ਚ ਡਾਲਰ ਹੈ, ਇਹਦੀ ਅੰਗੀ 'ਚ ਰੂਬਲ ਹੈ
> ਇਹਨੂੰ ਮੇਰੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਕਹਿਣਾ, ਮੇਰੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਹੇਠੀ ਹੈ।
> (**ਉੱਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ**, ਪੰਨਾ 37)

ਪਾਸ਼ ਦੇ ਇਹ ਸਨਸਨੀਖੇਜ਼ ਵਿਦਰੋਹੀ ਕਥਨ ਦਰਅਸਲ ਭਾਰਤੀ ਸੱਤਾ (State) ਬਾਰੇ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਉਸ ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਹੀ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਰਤੀ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਵਰਗ ਬਦੇਸ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਏਜੰਟ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਅਧੀਨ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਖਤਮ ਹੋ ਚੁਕੀਆਂ ਹਨ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਤੇ ਮਰਨ ਕਿਨਾਰੇ ਪਹੁੰਚੀ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦਾ ਜਮਾਤੀ ਟਕਰਾਉ ਫ਼ੈਸਲਾਕੁਨ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਹੁਣ ਰਾਜਸੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਇਕੋ ਇਕ ਰਾਹ ਹਥਿਆਰ ਬੰਦ ਖਾੜਕੂ ਘੋਲ ਦਾ ਹੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸੱਤਾ (State) ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਚਰਿਤਰ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੁੱਲ ਸੀ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜਿਥੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਅਤੇ ਦੇਸੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੇ ਆਪਸੀ ਤਣਾਉ ਅਤੇ ਦੇਸੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਨਕਲਾਬ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ ਮੰਨਣ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਵੀ ਪਾਲਦਾ ਸੀ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਭੁਲੇਖੇ ਕਾਰਨ ਸਮੁੱਚੀ ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਚਿਤਰਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ/ਖਾੜਕੂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਵਿਚ ਰਹੀ। ਅਜੇਹੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਤੇਜਨਾ ਭਰਪੂਰ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਅਤੇ ਸਨਸਨੀਖੇਜ਼ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਹੁਤ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਵਿਦਰੋਹ, ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਜੁਝਾਰ–ਵਿਦਰੋਹੀ

ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਵਰਤਕ-ਤੱਤ (recurring pattren) ਹਨ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਿੜ ਅੰਦਰ ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੇ ਵਿਆਪਕ ਜਨ-ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਗੁਰੀਲਾ ਯੁੱਧ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੂਰਮਗਤੀ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਮਾਹਰਕੇਬਾਜ਼ੀ ਨੂੰ ਸਿਆਸੀ ਦਾਅ ਪੇਚਾਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ। ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ, ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ, ਦਰਸ਼ਨ ਖਟਕੜ, ਗੁਰਦੀਪ ਗਰੇਵਾਲ, ਹਲਵਾਰਵੀ ਅਤੇ ਪਾਸ਼ ਆਦਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤਿਧੁਨੀਆਂ ਸੁਣੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਾਸ਼ ਨੇ ਵੀ **ਉੱਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ** ਅਤੇ **ਲੋਹ ਕਥਾ** ਦੀਆਂ ਕਈ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹਿੰਸਾ ਤੇ ਖਾੜਕੂ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਖਾੜਕੂ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਅਨਿਵਾਰਤਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਪਾਸ਼ ਨੇ *ਲੋਹਾ, ਸ਼ਰਧਾਂਜਲੀ, ਕਾਤਲ, ਇੰਜ ਹੀ ਸਹੀ, ਹੱਥ, ਤੁਫਾਨਾਂ ਨੇ ਕਦੇ ਵੀ ਮਾਤ ਨਹੀਂ ਖਾਧੀ ਅਤੇ ਯੁੱਧ ਸ਼ਾਂਤੀ* ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰੋਹ ਭਰੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਲਹਿਜੇ 'ਚ ਲਿਖਿਆ-

ਲੋਹੇ ਨੇ ਬੜਾ ਚਿਰ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ
ਕਿ ਲੋਹੇ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਲੋਕ
ਲੋਹੇ ਦੀਆਂ ਪੱਤੀਆਂ ਖਾ ਕੇ
ਖ਼ੁਦਕੁਸ਼ੀ ਕਰਨੋਂ ਹਟ ਜਾਣ
ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਤੂੰਬਾ ਤੂੰਬਾ ਉੱਡਣ ਵਾਲੇ
ਲਾਵਾਰਸਾਂ ਦੀਆਂ ਤੀਵੀਆਂ
ਲੋਹੇ ਦੀਆਂ ਕੁਰਸੀਆਂ ਤੇ ਬੈਠੇ ਵਾਰਸਾਂ ਕੋਲ
ਕਪੜੇ ਤੱਕ ਵੀ ਆਪ ਲਾਹੁਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਨਾ ਹੋਣ।
ਪਰ ਆਖ਼ਰ ਲੋਹੇ ਨੂੰ
ਪਸਤੌਲਾਂ, ਬੰਦੂਕਾਂ ਤੇ ਬੰਬਾਂ ਦੀ
ਸ਼ਕਲ ਇਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਨੀ ਪਈ ਹੈ। (**ਲੋਹ ਕਥਾ**, ਪੰਨਾ 8)

ਬਾਬਾ ਤੂੰ ਤਾਂ ਜਾਣੀ ਜਾਣ ਏਂ
ਅਸੀਂ ਤੈਥੋਂ ਕਦੇ ਨਾਬਰ ਨਹੀਂ
ਅਸੀਂ ਭਾਗੋ ਦੇ ਭੋਜ ਨੂੰ ਠੁਕਰਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ
ਅਸੀਂ ਤਲਵੰਡੀ ਦਾ ਮੋਹ ਛੱਡ ਕੇ
ਝੁੱਗੀਆਂ, ਛੱਪਰਾਂ ਤੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਨਿਕਲ ਆਏ ਹਾਂ
ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਅਣਹੋਣੀ ਕਰਨ ਲੱਗੇ ਹਾਂ
ਇਹ ਸੱਜਣਾਂ, ਭੂਮੀਆਂ ਦੀ ਫੌਜ
ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਐਤਕੀ ਮਸ਼ੀਨ ਗੰਨਾਂ ਲੈ ਕੇ ਨਿਕਲ ਆਈ ਹੈ
ਅਸੀਂ ਲੋਹੇ ਦੇ ਪਾਣੀ ਦੀ ਬਰਖਾ ਕਰਨ ਲਗੇ ਹਾਂ। (**ਲੋਹ ਕਥਾ**)

ਹੱਥ ਜੇ ਹੋਣ ਤਾਂ
ਜੋੜਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ
ਨਾ ਦੁਸ਼ਮਣ ਸਾਹਮਣੇ ਚੁੱਕਣ ਨੂੰ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ
ਇਹ ਗਿੱਚੀਆਂ ਮਰੋੜਨ ਲਈ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ
ਹੱਥ ਜੇ ਹੋਣ ਤਾਂ
ਹੀਰ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਚੂਰੀ ਫੜਨ ਲਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ
ਸੈਦੇ ਦੀ ਜਨੇਤ ਡੱਕਣ ਲਈ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ
ਹੱਥ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ
ਲੋਟੂ ਹੱਥਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ...
ਜੋ ਹੱਥਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਭੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ...
ਜੋ ਹੱਥਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜ ਦਾ ਅਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ
ਉਹ ਪਿੰਗਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। (**ਉੱਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ**, ਪੰਨਾ 24)

ਕਿਰਤ ਦੀ ਰਾਖੀ ਜਾਂ 'ਹੱਥਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜ ਦੇ ਸਨਮਾਨ ਲਈ' ਹਿੰਸਾ ਤੇ ਖਾੜਕੂ ਘੋਲ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਵਸੀਲੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਨਕਸਲਵਾੜੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ, ਦਰਅਸਲ ਮਾਉ ਜ਼ੇ ਤੁੰਗ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ/ਤਾਕਤ ਬੰਦੂਕ ਦੀ ਨਾਲੀ ਚੋਂ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਮੂਲ ਭੁੱਲ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਸਨੇ ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਪ੍ਰਚੰਡ ਜਮਾਤੀ ਸੂਝ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਵਿਆਪਕ ਜਨ-ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਲਾਮਬੰਦ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਹਿੰਸਤਾਮਕ ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਾਹਰਕੇਬਾਜ਼ੀ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਲਹਿਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਵਿਆਪਕ ਆਧਾਰ ਨਾ ਬਣਾ ਸਕੀ ਅਤੇ ਸੀਮਤ ਜਿਹੇ ਬੁਧੀਜੀਵੀ ਵਰਗ ਨੂੰ ਹੀ ਆਕ੍ਰਸ਼ਿਤ ਕਰ ਸਕੀ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੇ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਾਹਰਕੇਬਾਜ਼ੀ ਰਾਹੀਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹਲਕਿਆਂ ਵਿਚ ਸਨਸਨੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਰੋਹ ਭਰੀ ਨਾਹਰੇਬਾਜ਼ੀ ਅਤੇ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਿਤਕ ਹਲਕਿਆਂ ਵਿਚ ਸਨਸਨੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ। ਇਤਿਹਾਸ-ਵਿਮੁਖ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਚਿਤਰਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਤੇਜੱਸਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਦਾ ਹੀ ਰਿਹਾ। ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਾਹਰਕੇਬਾਜ਼ੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਰਵਈਏ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਮੱਨੁਖੀ ਕਿਰਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਦੇ ਯਤਨ ਵਿਰਲੇ ਹੀ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਰੁਚੀ ਕਾਰਨ ਗੁਰਦੀਪ ਗਰੇਵਾਲ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਖਟਕੜ ਵਰਗੇ ਸਮਰਥਾਵਾਨ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਕਈ ਥਾਈਂ ਰੋਹ-ਭਰੀ ਨਾਹਰੇਬਾਜ਼ੀ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਦੀ ਪਹਿਲੇ ਦੌਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਇਸ ਰੁਚੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਈ ਪਰ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ

ਉਹ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਅਨਿਆਂ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਲਈ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਗੌਰਵ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਾਸਤੇ ਵਰਤਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਸਾ ਜਿਹਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸੰਕਲਪ ਉਸਾਰੂ ਆਦਰਸ਼ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਹੋ ਨਿਬੜਿਆ ਹੈ। ਪੇਸ਼ ਹੈ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ– *ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ ਸਾਥੀ* ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ :

ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ ਤਦ ਤੱਕ
ਕਿ ਵੀਰੂ ਬੱਕਰੀਆਂ ਵਾਲਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ
ਬੱਕਰੀਆਂ ਦਾ ਮੂਤ ਪੀਂਦਾ ਹੈ
ਖਿੜੇ ਹੋਏ ਸਰ੍ਹੋਂ ਦੇ ਫੁੱਲਾਂ ਨੂੰ
ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਵਾਹੁਣ ਵਾਲੇ ਆਪ ਨਹੀਂ ਸੁੰਘਦੇ
ਕਿ ਸੁੱਜੀਆਂ ਅੱਖੀਆਂ ਵਾਲੀ
ਪਿੰਡ ਦੀ ਅਧਿਆਪਕਾ ਦਾ ਪਤੀ
ਜੰਗ ਚੋਂ ਪਰਤ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ...
ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ ਜਦ ਤੱਕ
ਦੁਨੀਆਂ 'ਚ ਲੜਨ ਦੀ ਲੋੜ ਬਾਕੀ ਹੈ...
ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ
ਕਿ ਲੜਨ ਬਾਝੋਂ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ।

(**ਉੱਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ**, ਪੰਨੇ 26, 27)

'ਹਿੰਸਾ' ਅਤੇ 'ਸੰਘਰਸ਼' ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਅਨੈਤਿਕ ਨਾਹਰੇ ਦਾ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਧਾਰਦੇ। ਉਹ 'ਹਿੰਸਾ' ਅਤੇ 'ਸੰਘਰਸ਼' ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਿਰਤ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਹੱਥ ਜੇ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਦਾ 'ਸਾਧਨ' ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਕਿਰਤ ਦੀ ਲੁੱਟ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਲਈ 'ਹਥਿਆਰ' ਵੀ ਹਨ। ਹੱਥਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਕਿਰਤ ਦੇ ਸਾਧਨ ਬਣ ਕੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹਥਿਆਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਨਾ ਵੀ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਹੱਥ ਤੇ ਹਥਿਆਰ ਤੇ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ *'ਯੁੱਧ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ'* ਵਿਚ ਪਾਸ਼ ਯੁੱਧ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਾਂਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣ ਦਾ ਉਸਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਠੱਗਣ ਦਾ ਮਕਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਯੁੱਧ ਨੂੰ ਜ਼ਲੀਲਤਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲੜਨਾ ਹੈ। ਯੁੱਧ (ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਿਰਤ) ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਨੂੰ ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਲਈ ਕਿਰਤ ਦੇ ਗੌਰਵ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਲਈ ਯੁੱਧ ਦੀ ਤਤਪਰਤਾ 'ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਾਊ ਪੁੱਤ' ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ:

ਯੁੱਧ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਸਿਖਰ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ
ਯੁੱਧ ਲਹੂ ਦੇ ਲਾਡ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ
ਯੁੱਧ ਜੀਣ ਦੇ ਨਿੱਘ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ...
ਯੁੱਧ ਅਮਨ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ
ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਰੋਟੀ ਦੇ ਹੁਸਨ ਨੂੰ
ਨਿਹਾਰਨ ਜਿਹੀ ਸੂਖਮਤਾ ਹੈ...
ਯੁੱਧ ਸਾਡੇ ਬੱਚਿਆਂ ਲਈ
ਪਿੜੀਆਂ ਵਾਲੀ ਖੁੱਦੋ ਬਣਕੇ ਆਏਗਾ
ਯੁੱਧ ਸਾਡੀਆਂ ਭੈਣਾਂ ਲਈ
ਕਢਾਈ ਦੇ ਸੁੰਦਰ ਨਮੂਨੇ ਲਿਆਏਗਾ
ਯੁੱਧ ਸਾਡੀਆਂ ਬੀਵੀਆਂ ਦੇ ਥਣਾਂ ਅੰਦਰ
ਦੁੱਧ ਬਣ ਕੇ ਉਤਰੇਗਾ
ਯੁੱਧ ਸਾਡਿਆਂ ਵੱਡਿਆਂ ਦੀ ਕਬਰ ਉਤੇ
ਫੁੱਲ ਬਣ ਕੇ ਖਿੜੇਗਾ। (**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**, ਪੰਨੇ 29, 30)

ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪਾਸ਼ ਯੁੱਧ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਜੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਂਤੀ ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਥਿਆਰ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਕਿਰਤ ਦੀ ਲੁੱਟ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਮਕਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਘਰਸ਼ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੀ ਕਿਰਤ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਰਾਖੀ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਵਰਗ ਹਿੰਸਾਤਮਕ ਪਾਸ਼ਵੀ ਰਵੱਈਆ ਕਹਿ ਕੇ ਨਿੰਦਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਰਜਵਾਜ਼ੀ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ (ਜਾਂ ਯੁੱਧ) ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹਿੰਸਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਕਹਿ ਕੇ ਭੰਡਦੀ ਹੈ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਰਜਵਾ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ/ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਕਲਾ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਨੂੰ 'ਨਾਹਰੇ' ਜਾਂ 'ਪ੍ਰਚਾਰ' ਦਾ ਨਾਂ ਦੇ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਕਲਾ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਹੀ ਇਨਕਾਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਰਤ ਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਵੀ ਯੁੱਧ ਦੀ ਅਨਿਵਾਰਤਾ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਕਲਾ ਦਾ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਬਣਨਾ ਪਏਗਾ।

ਮੇਰੀ ਦੋਸਤ ਕਵਿਤਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਿਸੱਤੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ
ਜਦੋਂ ਕਿ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੇ ਨੌਂਹ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਧ ਆਏ ਹਨ
ਤੇ ਹੁਣ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ
ਹਥਿਆਰਾਂ ਨਾਲ ਯੁੱਧ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।
(**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**, ਪੰਨਾ 6)

ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਉਸਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸਿਥਤੀਆਂ ਵਿਚ ਬਦਲਾਵ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੰਬੋਧਨੀ ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਰੂਪ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਹੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਆਈ, ਸਗੋਂ ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਸਿਫ਼ਤੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਉਭਾਰ ਸਮੇਂ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਇਸ ਯੁੱਗ ਨੂੰ 'ਵੀਤਨਾਮ ਦਾ ਯੁੱਗ' ਜਾਂ ਹਰ ਖੇੜੇ 'ਚ ਹੱਕਾਂ ਦੇ ਸੰਗਰਾਮ ਯੁੱਗ ਕਿਹਾ ਸੀ। ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਖਾੜਕੂ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਲਹਿਰ ਵਾਂਗ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਤੇਜਸਵੀ ਜੁਝਾਰ ਯੋਧੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਹੋਣੀਆਂ ਨਾਲ ਘੁਲਦੇ ਜੁਝਾਰ ਨਾਇਕ ਦਾ ਇਹ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਬਿੰਬ ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦੌਰ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਜ਼ਰੂਰ ਦਿੱਤੀ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸਾਹਿਤਕ ਲਹਿਰ ਆਪਣੀ ਰੁਮਾਂਟਿਕ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੱਚ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਚਿਤਰ ਨਹੀਂ ਉਲੀਕ ਸਕੀ, ਪਰ ਜਿਸ ਤੇਜਸਵੀ ਨਾਇਕ ਅਤੇ ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਵਾਲੇ ਕਾਵਿਕ ਮੁਹਾਂਵਰੇ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਕੀਤਾ ਉਹ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਨਹੀਂ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਲਹਿਰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਿੜ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀਆਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਅਤੇ ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਕਾਰਨ ਖੇਰੂੰ ਖੇਰੂੰ ਹੋਈ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਬੇਵਸੀ ਦੇ ਸੁਰ ਦਾ ਭਾਰੂ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ। '**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚੋਂ**' ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪਕੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਹੁਣ ਉਸਨੇ ਇਸ ਯੁੱਗ ਨੂੰ 'ਸ਼ਰਮਨਾਕ ਹਾਦਸਿਆਂ' ਦਾ ਯੁੱਗ ਕਿਹਾ, ਸਮਾਂ ਉਸਨੂੰ ਹੰਭੀ ਹੋਈ ਜੋਗ ਵਾਂਗ ਖੜ੍ਹ ਗਿਆ ਲੱਗਾ। ਉਸਨੂੰ ਜਾਪਿਆ ਕਿ ਸਮਾਂ ਕੋਈ ਲਹੂ ਮੰਗਦੀ ਸੂਈ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੀਆਂ ਭੈਣਾਂ ਦੇ ਲੰਗਾਰ ਸਿਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਪੋਟਿਆਂ ਵਿਚ ਚੁਭਦੀ ਹੈ। ਓਹਨੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਕਿ 'ਸਮਾਂ ਹੁਣ ਘੜੀਆਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਹੱਡਾਂ ਦੇ ਖੁਰਨ ਨਾਲ ਮਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।' ਹੁਣ ਇਥੇ 'ਸੂਰਜ ਵਰਗਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ।' ਉਸਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਇਆ ਕਿ ਸੰਪੂਰਨ ਗਤੀਰੋਧ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ 'ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਕੁਝ ਨਾ ਹੋਣਾ' ਅਤੇ 'ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਚੁੱਪ ਚਾਪ ਲੇਟੇ ਰਹਿਣਾ ਕਿਸੇ ਠੰਢੀ ਔਰਤ ਵਾਂਗ' ਕਿੰਨਾ ਭਿਆਨਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਾਸ਼ਾ, ਇਕੱਲਤਾ ਅਤੇ ਬੇਵਸੀ ਦਾ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸੁਰ ਦੇ ਉਭਰਨ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਵਾਂ ਸੁਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤੇਜੱਸਵੀ/ਜੁਝਾਰ ਨਾਇਕ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬੇਵੱਸ, ਸਰਾਪੀ ਹੋਂਦ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਧਰਤੀ ਤੇ ਵਧਦੇ ਜਾਂਦੇ ਪਾਪਾਂ ਦੇ ਭਾਰ' ਪ੍ਰਤੀ ਧੌਲ-ਧਰਮ ਨਿਭਾਉਣ ਵਾਲਾ ਕਵੀ ਪਾਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ- ' ਮੈਂ ਪਿੰਡੇ ਵਕਤ ਦੇ ਚੱਪਾ ਸਦੀ ਦਾ ਦਾਗ਼ ਹਾਂ ਕੇਵਲ' ਕਹਿਣ ਲੱਗਾ। ਸੰਕਟ-ਮੂੰਹ ਆਏ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਨਾਇਕ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਗਦੀ ਹੈ :

ਮੈਂ ਮੁੰਡਿਓ, ਹੁਣ ਤੁਹਾਡੇ 'ਚੋਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਇੱਲ ਦੇ ਪੰਜਿਆਂ 'ਚ ਉਡ ਰਿਹਾ ਆਜ਼ਾਦ ਚੂਹਾ ਹਾਂ

ਘੁਸਮੁਸੇ ਦੀ ਚੁੰਭਲੀ ਹੋਈ ਅੱਖ ਹਾਂ
ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਤਾਲਾ ਲਗੇ ਹੋਏ ਬੂਹੇ ਤੇ ਬੈਠਾ ਪ੍ਰਾਹੁਣਾ ਹਾਂ...
ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ, ਮੇਰੀ ਆਵਾਜ਼ ਕੇਵਲ ਗੰਦ ਤੇ ਵਰ੍ਹਦਾ ਮੀਂਹ ਹੈ
ਤੁਹਾਡੇ ਲਈ ਅਸੀਸ ਨਾ ਨਸੀਹਤ
ਮੇਰੇ ਸ਼ਬਦ ਧੁਲਾਈ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਬਦਬੂ ਖਿੰਡਾ ਰਹੇ ਹਨ...
(**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**, ਪੰਨੇ 3, 4)

ਸੰਕਟ-ਮੂੰਹ ਆਏ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚ ਸਮੂਹਿਕ ਕਰਮ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਇਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਅਤੇ ਕਵੀ, ਪੈਗੰਬਰ। ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ/ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟਿਆ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਮਾਨਵੀ-ਗੌਰਵ (human essence) ਹੀ ਨਹੀਂ, ਆਪਣਾ ਭਾਈਚਾਰਕ-ਗੌਰਵ (social essence) ਵੀ ਗੁਆ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਹਸਤੀ 'ਇੱਲ ਦੇ ਪੰਜਿਆਂ 'ਚ ਆਜ਼ਾਦ ਚੂਹੇ' ਵਰਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਕਰਤਾਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੰਢਾ ਚੁੱਕੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਮੂਕ ਦਰਸ਼ਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਨੰਤ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸ਼ਿਵ ਦਾ ਤੀਸਰਾ ਨੇਤਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਨੇਰ੍ਹੇ ਦੀ ਚੁੰਭਲੀ ਹੋਈ ਅੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੈਗੰਬਰੀ ਕਰਮ ਤੋਂ ਬਾਂਝ ਹੋਏ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ 'ਕਵਿਤਾ' ਨਹੀਂ, ਕੇਵਲ ਆਵਾਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਗੰਦ ਤੇ ਵਰ੍ਹਦੇ ਮੀਂਹ ਵਾਂਗ ਸਫ਼ਾਈ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਬਦਬੂ ਖਿੰਡਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਪ੍ਰਸਿਧ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਕ ਲੂਸੀਏਂ ਗੋਲਡਮਾਨ ਦੀ ਯਾਦ ਦੁਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਮੰਡੀ ਦੇ ਅਰਥਚਾਰੇ ਵਾਲੇ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਲਾਕਾਰ ਇਕ ਸਮੱਸਿਆਗਤ ਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਰੋਧ ਭਾਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਲੋਚਨਾਤਕ ਵਤੀਰਾ ਰਖਦਾ ਹੈ। (Towards a Sociology of the Novel. P-15) ਤੇਜਸਵੀ/ਜੁਝਾਰੂ ਨਾਇਕ ਦੀ ਮਾਹਰਕੇਬਾਜ਼ੀ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੇਵੱਸੀ ਦਾ ਇਹ ਸਟੀਕ ਚਿਤਰ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਰੋਮਾਂਸ ਦੀ ਥਾਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਨਿੱਸਲ ਕੀਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੇਵੱਸੀ ਅਤੇ ਉਦਰੇਵੇਂ ਦੇ ਯਥਾਰਥਕ ਚਿਤਰਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਲਈ ਪਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਲਿਖੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ- *ਛੰਨੀ, ਚਿੜੀਆਂ ਦਾ ਚੰਬਾ, ਆਸ਼ਕ ਦੀ ਅਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਕਲਾਮ ਮਿਰਜ਼ਾ* ਆਦਿ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਬਹੁਤ ਰੌਚਿਕ ਰਹੇਗਾ। ਇਹਨਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਰੋਮਾਂਸ ਦੀ ਸੁਪਨ ਅਵਸਥਾ 'ਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਉਸ ਕਰੂਰ ਧਾਰਤਲ ਦੇ ਰੂ-ਬਰੂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਅਸਹਿ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ:

ਛੰਨੀ ਤਾਂ ਛੰਨੀ ਹੋਈ
ਪਰ ਗੁੱਡੀਏ ਤੇਰੇ ਗੀਤਾਂ ਨਾਲ
ਤੇਰੇ ਵੀਰ ਨੂੰ ਬੰਨੀ ਨਹੀਂ ਲੱਭਣੀ

ਉਸਨੂੰ ਤਾਂ ਮਾਰ ਜਾਵੇਗਾ
ਬਾਬਲ ਦੀ ਘੱਟ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ...
ਤੇ ਉਸਦੀ ਚਕਲੇਦਾਰ ਹਿੱਕ ਤੇ
ਫੁਲਕੇ ਵੇਲਦੀ ਰਹੇਗੀ
ਸਦਾ ਹੀ ਵਿਗੜੇ ਰਹਿੰਦੇ ਇੰਜਣ ਦੀ ਤਕਾਵੀ...
ਤੇ ਫਿਰਨੀ ਤੋਂ ਹੀ ਮੁੜਨ ਲਗਣਗੇ
ਉਸ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ।

(**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**, ਪੰਨੇ 16, 17)

ਚਿੜੀਆਂ ਦਾ ਚੰਬਾ ਉੱਡ ਕੇ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਜਾਵੇਗਾ।
ਐਥੇ ਈ ਕਿਤੇ ਉਰੇ-ਪਰੇ ਬੰਨਿਆਂ ਤੋਂ ਘਾਹ ਖੋਤੇਗਾ
ਤੇ ਰੁੱਖੀਆਂ ਮਿੱਸੀਆਂ ਰੋਟੀਆਂ ਢੋਇਆ ਕਰੇਗਾ।
ਚਿੜੀਆਂ ਦਾ ਚੰਬਾ ਮੁਫਤ ਹੀ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਬਾਬਲ ਤਾਂ ਡੋਲੇ ਨੂੰ ਤੋਰਕੇ
ਉੱਖੜੇ ਬੂਹੇ ਨੂੰ ਇੱਟਾਂ ਲਵਾਏਗਾ
ਤੇ ਗੁੱਡੀਆਂ ਪਾੜ ਕੇ
ਪਸੀਨੇ ਨਾਲ ਗਲੇ ਹੋਏ ਕੁੜਤੇ ਉਤੇ ਟਾਕੀ ਸੰਵਾਏਗਾ।
ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਗਲੋਟੀਆਂ ਜਿਉਂ ਕੱਤਿਆ ਜਾਵੇਗਾ
ਚਿੜੀਆਂ ਦੇ ਚੰਬੇ ਨੂੰ ਮੋਹ ਚਰਖੇ ਦਾ ਉੱਕਾ ਨਹੀਂ ਸਤਾਏਗਾ।

(**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**, ਪੰਨੇ 19, 20)

ਪਰ ਸ਼ਾਇਦ ਹੁਣ
ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਪਹਿਲੇ ਜਿਹਾ ਨਾ ਹੋਵੇ
ਹੋ ਸਕਦੈ ਕਿ ਤੈਨੂੰ ਕੱਢਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ
ਮੈਨੂੰ ਰੋਟੀ ਉਧਾਲ ਲਏ
ਤੇ ਜਾਂ ਮੈਂ ਜੰਡ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਿਸੇ ਕੁਰਸੀ ਦੇ ਥੱਲੇ
ਜਾਗਦਾ ਹੀ ਵੱਢ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵਾਂ...
ਸਮੇਂ ਦਾ ਗੇੜ ਹੁੰਦੈ-ਐਤਕੀਂ ਤੂੰ ਬੇਵਫ਼ਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ
ਤੇ ਮੈਂ ਭਰਾਵਾਂ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਸੁੰਦੇ
ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੀ ਮਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ
ਏਸੇ ਲਈ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ
ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਪਹਿਲੇ ਜਿਹਾ ਨਾ ਹੋਵੇ।

(**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**)

ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੇਵਸੀ ਦਾ ਇਹ ਨਵਾਂ ਸੁਰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਆਇਆ। ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਅਤੇ ਰੋਹ ਭਰੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਥਾਂ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸੂਖ਼ਮ ਵਿਅੰਗਆਤਮਕ ਛੋਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਉਸਦੀ ਸੰਬੋਧਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚਲੀ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਇਤਿਹਾਸਕ/ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ-ਵਿਚਲੀ ਸਿਫ਼ਤੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਹੀ ਪਰਤੌਂ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਨੇ ਖ਼ੁਦ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ- ''ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ 'ਚੋਂ ਹੱਥ ਖਿੱਚ ਲੈਣ ਨਾਲ ਕੁਦਰਤੀ ਹੀ ਸੀ ਕਿ ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਮੁਖਤਾ ਵਧ ਜਾਂਦੀ।'' (**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**, ਭੂਮਿਕਾ) '**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**' ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਥਾਂ ਆਤਮ-ਲਾਪ ਅਤੇ ਰੋਹ-ਭਰੇ ਸਨਸਨੀਖੇਜ਼ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਥਾਂ ਸੰਦੇਸ਼ਮਈ ਸੰਬੋਧਨ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਕਲਾਤਮਕ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਕੀਤੀ। ਜਿਥੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਆਖਰੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ, ਆਪਣੇ ਬੀਤੇ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਤੋਰਨ ਦੀ ਮੁਦਰਾ 'ਚ ਹੈ। ਇਥੇ ਉਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਆਤਮ-ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਵਿਧੀ ਆਤਮ-ਲਾਪ ਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਰੋਹ ਜਾਂ ਕਲੇਸ਼ ਦੀ ਕੁੜੱਤਣ ਅੰਸ਼ ਮਾਤਰ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਆਪਣੇ ਬੀਤੇ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨ ਜਾਂ ਲਿਖੇ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਣ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖ ਅਕਸਰ ਭਾਵੁਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਪਾਸ਼ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਤਮ-ਮੋਹ ਤੋਂ ਅਸਲੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸਾਹਿਤਕ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਂਗ ਆਪਣੀ ਲਿਖਤ ਨਾਲ ਵੀ ਉਸਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸੰਵਾਦ-ਧਰਮੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਹੀ ਲਿਖੇ ਨੂੰ ਮੇਟਣ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਹੀ ਲਿਖਤ ਨੂੰ ਮੁੜ ਲਿਖਣ ਦੀ ਜਗਿਆਸਾ ਚੋਂ ਉਪਜੀ ਹੈ ਉਸਦੀ ਆਖਰੀ ਪੁਸਤਕ। ਆਪਣੇ ਹੀ ਹੱਥੋਂ ਸਿਰਜੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਮਿੱਥ ਦਾ ਸੰਘਾਰ -ਇਸਦੇ ਨਮੂਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਰਲੇ ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਕਦੇ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਇਕ ਨਿਸ਼ਠਾਵਾਨ ਕਵੀ ਧੂਮਿਲ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ- ''ਕਵਿਤਾ ਭਾਸ਼ਾ ਮੇਂ ਆਦਮੀ ਹੋਨੇ ਕੀ ਤਾਮੀਜ਼ ਹੈ।'' (**ਸੰਸਦ ਸੇ ਸੜਕ ਤਕ**) ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਇਸ ਕਥਨ ਦੇ ਅਰਥ ਸਮਝ ਆਉਣ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਣ ਦਾ ਸਲੀਕਾ ਦੱਸਣ ਵਾਲਾ ਪਾਸ਼ ਆਪ ਤਾਂ 'ਹੜਿਆਈ ਸਰਸਾ ਵਿਚੋਂ ਟੁੱਭੀ ਮਾਰਕੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਗਰੰਥ ਕੱਢਣ ਚਲਾ ਗਿਆ ਹੈ', ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਗਈ ਉਹਦੀ ਕਵਿਤਾ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਜੀਣ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਸਲੀਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਧਰਤੀ ਤੇ ਧੁੱਪ ਵਾਂਗ ਖਿੜ ਜਾਣਾ
ਤੇ ਫਿਰ ਗੱਲਵਕੜੀ ਵਿਚ ਸਿਮਟ ਜਾਣਾ
ਬਾਰੂਦ ਵਾਂਗ ਭੜਕ ਉੱਠਣਾ
ਚੌਹਾਂ ਕੂਟਾਂ ਅੰਦਰ ਗੂੰਜ ਜਾਣਾ...
ਜੀਣ ਦਾ ਇਹੋ ਹੀ ਸਲੀਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

(**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ, ਭੂਮਿਕਾ**)

ਪਾਸ਼-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਸੁਰ

ਪਾਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਚਕਾਚੂੰਦ ਕਰ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਵਿਸਫ਼ੋਟ ਹੋਇਆ। ਉਸ ਨੇ ਸਾਹਿਤਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁਹਾਜ਼ ਅਤੇ ਤਤਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਆਰ-ਪਾਰ ਦੀ ਲੜਾਈ ਛੇੜੀ। ਦਮਨ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ ਅੱਗ ਉਗਲਦੀ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦਾ ਤੇਵਰ ਹੀ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ। ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਆਤੰਕ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਤੰਕ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਨੇ ਇਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਤੰਕ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ। ਕਸੀਸ ਵੱਟ ਕੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਬਰ ਸਹਿੰਦੀ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਉਸਦਾ ਗੁਆਚਾ 'ਸੁਪਨਾ' ਮੋੜਨ ਲਈ ਪਾਸ਼ ਨੇ 'ਕਾਊਂਟਰ ਆਤੰਕ' ਅਤੇ 'ਕਾਊਂਟਰ-ਕਲਚਰ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ। ਪਾਸ਼ ਨੇ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਮਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਕਾਊਂਟਰ ਕਲਚਰ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰੇ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਚਿਤਵਿਆ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਆਤੰਕ ਬਣ ਗਈ ਅਤੇ ਐਨ ਉਹੀ ਹੋਇਆ ਜਿਸਦਾ ਡਰ ਸੀ।

ਪਾਸ਼ ਨੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਸਰੇ ਜਮੂਦ ਨੂੰ ਤੋੜਣ ਲਈ ਬੁਰਜੁਆ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਵਾਢਿਓਂ ਤਹਿਸ-ਨਹਿਸ ਕਰਨ ਦੀ ਠਾਣੀ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ''ਸਾਂਝੇ ਥੜ੍ਹੇ 'ਤੇ ਕੱਚ ਭੰਨਣ'' ਦਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਜਿਥੇ ਬਹਿ ਕੇ ਹਾਰੇ ਹੋਏ ਬੁੜ੍ਹਿਆਂ ਨੇ ਮਰਿਆਦਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਸੱਚ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਨੀ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਰੁਖ ਇਕ ਸਾਊ ਢੱਗੇ ਵਾਂਗ ਸਿਰ ਸੁੱਟ ਕੇ ਵਗਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸ 'ਤੇ ਥੁੱਕ ਦਿੱਤਾ 'ਜੋ ਵਕਤ ਦੇ ਪਿੰਡੇ 'ਤੇ ਦਾਗ਼' ਸੀ। ਉਹ 'ਰੋਂਦੂ ਨਹੀਂ, ਕਵੀ ਸੀ' ਇਸ ਲਈ ਚੁੱਪ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਤੁਰੀ ਆਉਂਦੀ ਰਵਾਇਤ ਜਾਂ 'ਮੁਰਦਾ-ਇਤਿਹਾਸ' ਦਾ ਸੰਵਾਹਕ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ 'ਖੇਤਾਂ ਦੇ ਸੱਚ' ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਤਤਪਰ ਹੋ ਉੱਠਿਆ :

ਸਫ਼ਰ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਾ ਕਰੋ
ਮੈਨੂੰ ਅਗਲਾ ਕਦਮ ਧਰਨ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇਵੋ

(ਲੋਹ ਕਥਾ-ਪੰਨਾ 37)

ਜੀਵਨ ਵਿਚ 'ਸਭ ਕੁਝ ਸੱਚੀ-ਮੁੱਚੀ' ਦਾ ਚਾਹੁਣ ਵਾਲੇ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਹੀ ਉਸ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣਾ ਨਾਤਾ ਤੋੜ ਲਿਆ ਸੀ ਜੋ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀਆਂ ਨੀਹਾਂ ਪੱਕੀਆਂ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਪਾਸ਼ ਨੂੰ ਬੁਰਜੁਆ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਬੁਰਜੁਆ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣਾ ਪਿਆ ਜੋ ਕਲਮ ਤੇ ਅਮਲ ਦੇ ਦੁਫ਼ੇੜ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸੀ। ਜ਼ਬਰ ਅਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਗੋਚਾ ਸਹਿੰਦੇ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਨਾਲ ਓਪਰੀ ਹਮਦਰਦੀ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਮਧਵਰਗੀ ਕਵੀਆਂ ਅਤੇ 'ਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਤੱਕ ਕੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੇ' ਕਾਗ਼ਜ਼ੀ ਸ਼ੇਰਾਂ ਨੂੰ ਪਾਸ਼ ਨੇ 'ਗਲੇ ਸੜੇ ਫੁੱਲਾਂ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ। ਪਾਸ਼ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਤਿਲ-ਤਿਲ ਭੁਰਦੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਦਾ ਸੱਦਾ ਦਿੱਤਾ।

ਮੈਂ ਲੋਹੇ ਦੀ ਅੱਖ ਨਾਲ
ਮਿੱਤਰਾਂ ਦੇ ਮਖੌਟੇ ਪਾਈ ਦੁਸ਼ਮਣ
ਵੀ ਪਹਿਚਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।
ਕਿਉਂਕਿ
ਮੈਂ ਲੋਹਾ ਖਾਧਾ ਹੈ
ਤੁਸੀਂ ਲੋਹੇ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹੋ। (**ਲੋਹ ਕਥਾ**-ਪੰਨਾ 9)

ਤਾਂ ਹੀ ਮੈਂ
ਹੁਣ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਪੈਡ ਲੂਹ ਦਿੱਤੇ ਹਨ
ਤੇ ਕਲਮ ਨੂੰ ਸੰਗੀਨ ਲਾਕੇ
ਜੇਲ੍ਹ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਤੇ ਲਿਖਣਾ ਲੋਚਦਾ ਹਾਂ
ਤੇ ਇਹ ਸਿਧ ਕਰਨ ਵਿਚ ਰੁਝਿਆ ਹਾਂ
ਕਿ ਦਿਸ-ਹੱਦੇ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਵੀ
ਪਹਾੜ ਹੁੰਦੇ ਹਨ
ਖੇਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਢਲਾਣਾਂ ਉੱਤੇ
ਕਿਰਨਾਂ ਵੀ ਕਲਮਾਂ ਵੀ
ਜੁੜ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। (**ਲੋਹ ਕਥਾ**-ਪੰਨਾ 24)

'ਲੋਹੇ' ਦੇ ਇਮਤਿਹਾਨ ਵਿਚੋਂ ਹਰ ਵਾਰ ਸਾਬਤ-ਕਦਮ ਨਿਕਲੇ ਪਾਸ਼ ਨੇ 'ਕਾਗਜ਼ਾਂ' ਉਤੇ ਉੱਕਰੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਉਸਦੀ ਅਨੁਭਵੀ ਅੱਖ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਪਰਦਾ ਚੁੱਕ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੱਜ ਤੱਕ ਕਵਿਤਾ

ਦੇ ਸੁਹਜ ਲਈ ਵਰਜਿਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸੱਚ ਦਾ ਸੂਤਰ-ਪਾਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂ-ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹ ਆਪਣਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਉਸ 'ਉਪੱਦਰੀ-ਜਾਤ' ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦਿੱਸਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਪਸ਼ੂ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਚਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ, 'ਅਜੇ ਤਾਂ ਬੱਸ ਢਿੱਡ ਹਾਂ, ਆਦਮੀ ਪੂਰੇ ਨਹੀਂ'। ਪਾਸ਼ ਸਮਕਾਲੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਉਪਰੋਂ ਰੁਮਾਂਸ ਦੀ ਪਾਣ ਲਾਹ ਕੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਕਠੋਰ ਸੱਚ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਦੇ ਆਦੀ ਪਾਠਕ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਚੁੰਧਿਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਉਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ- 'ਛੰਨੀ', 'ਚਿੜੀਆਂ ਦਾ ਚੰਬਾ', 'ਕਲਾਮ ਮਿਰਜ਼ਾ' ਆਦਿ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਾਸ਼ ਨੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਸਹਿ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਰੁਮਾਂਸ-ਯੁਕਤ ਸੁਹਜ ਭਾਵੀ ਬਿੰਬਾਂ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸਦੇ ਖੁਰਦਰੇਪਣ ਦਾ ਬੇਬਾਕ ਚਿਤਰਣ ਕੀਤਾ। 'ਭੁੱਖੇ ਮਰਦੇ ਲੋਕਾਂ' ਦਾ ਸ਼ਾਇਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪਾਸ਼ ਦਾ ਧਿਆਨ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਮਰਨ ਨੂੰ ਜੀਣ ਸਮਝ ਬੈਠੇ' ਅਦਨੇ ਬੰਦਿਆਂ ਵੱਲ ਗਿਆ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਪਰਲੇ ਵਰਗਾਂ ਨੇ ਕਦੀ ਸੱਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਮੰਨਿਆ। 'ਦੁਖਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਜੂਨ' ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸੱਚ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਮਧਵਰਗੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਨੂੰ ਖਬਰਦਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਇਸ ਵਰਗ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਹਰਾਵਲ ਦਸਤੇ ਵਜੋਂ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ :

ਦੇਖਿਓ ਹੁਣ
ਇਕ ਸੁੱਕੀ ਰੋਟੀ ਗੰਢੇ ਨਾਲ ਚਬਾਵਣ ਵਾਲੇ
ਤੁਹਾਡੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਸੜਕਾਂ ਕਮਰੇ ਨਿਗਲ ਜਾਣ ਲਈ, ਆ ਪਹੁੰਚੇ ਹਨ,
ਇਹ ਤੁਹਾਡੀ ਡਾਈਨਿੰਗ ਟੇਬਲ
ਤੇ ਟਰੇਆਂ ਤੱਕ ਨਿਗਲ ਜਾਣਗੇ।

(**ਲੋਹ ਕਥਾ**-ਪੰਨਾ 19)

ਪਾਸ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਸੀ ਕਿ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੇ ਰੋਹ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਘੋਲ ਦੇ ਲੜ ਲਾ ਕੇ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਰੁਖ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਘੋਲ ਦੀ ਲੋੜ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਸੋ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੇ ਮਨਾਂ ਉਤੋਂ ਸੱਤਾ ਦੇ ਆਤੰਕ ਦੀ ਛੱਟ ਲਾਹੁਣ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦਾ ਸਾਥ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਰਕ ਚੇਤਨਾ ਉਤੋਂ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪਾਣ ਲਾਹੁਣ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰਜੁਆ ਕੀਮਤਾਂ ਉਪਰ ਉਸਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਉਸਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਕੰਮ ਲਈ ਕਲਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਾਰਗਰ ਹਥਿਆਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਖ਼ੁਦ ਕਲਮ ਤੇ ਅਮਲ ਦੇ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਜਹਾਦ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕਵੀਆਂ, ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਨੂੰ 'ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਲੜਾਈ ਮੱਛਰਦਾਨੀ 'ਚੋਂ ਬਾਹਰ ਆ ਕੇ ਲੜਨ' ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ

ਦਿੱਤੀ। ਉਸਨੇ ਉਸ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਗੁਨਾਹ ਤਸਲੀਮ ਕੀਤਾ ਜੋ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਗਵਾਈ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਹੀ ਕਾਵਿ–ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਲਿਖਿਆ ਸੀ–

ਮੈਂ ਹਾਲਾਤ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਕੇ,
ਸਾਹ ਘਸੀਟਣੇ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ
ਮੇਰੇ ਯਾਰੋ!
ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਕਤਲਾਮ ਵਿਚ ਸ਼ਰੀਕ ਹੋ ਜਾਵਣ ਦਿਓ।
(**ਲੋਹ ਕਥਾ**–ਪੰਨਾ 8)

ਮੌਤ ਦੇ ਕੰਧੇ ਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲਿਆਂ ਲਈ
ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
(**ਲੋਹ ਕਥਾ** –ਪੰਨਾ 25)

• ਪਾਸ਼ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ 'ਕਤਲਾਮ ਵਿਚ ਸ਼ਰੀਕ' ਰਿਹਾ। ਉਸਨੇ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਲੁੱਟ ਅਤੇ ਦਮਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਚਿਤਵਿਆ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਹਿੰਸਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਬਦਲੇ ਵਾਲਾ ਮੱਨੁਖੀ ਰਵਈਆ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਇਕ ਮੁਕੰਮਲ ਫਲਸਫਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ 'ਕਲਮ ਅਤੇ ਤਲਵਾਰ', 'ਹੱਥ ਅਤੇ ਹਥਿਆਰ' ਤੇ 'ਕਵੀ ਅਤੇ ਗੁਰੀਲੇ' ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।' ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਾਇਕ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਮਧਵਰਗੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜ਼ਬਰ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਵਿਚ ਮਰਕੇ ਵੀ ਜ਼ਿੰਦਾ ਰਹਿਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਾਲਾ ਗੁਰੀਲਾ ਹੈ। ਸਾਹ–ਸਤ ਹੀਣ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਿਰੋਂ ਸਰਕਾਰੀ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦੀ ਛੱਟ ਲਾਹੁਣ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਗੁਰੀਲੇ ਨਾਇਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੇਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮੰਗ ਸੀ। ਪਾਸ਼ ਨੇ *'ਲੋਹਾ', 'ਸ਼ਰਧਾਂਜਲੀ', 'ਉੱਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ', 'ਲੜਾਂਗੇ ਸਾਥੀ,' 'ਯੁੱਧ ਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ', 'ਤੀਸਰਾ ਮਹਾਂ ਯੁੱਧ', 'ਹੱਥ'* ਅਤੇ *'ਸਭ ਤੋਂ ਖਤਰਨਾਕ'* ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਯੁੱਧ ਨੂੰ ਅੱਜ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨਿਵਾਰਿਤਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ :

ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ ਜਦ ਤੱਕ
ਦੁਨੀਆਂ 'ਚ ਲੜਨ ਦੀ ਲੋੜ ਬਾਕੀ ਹੈ...
ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ।
ਕਿ ਲੜਨ ਬਾਝੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ
(**ਉੱਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ**, ਪੰਨਾ 26)

ਤੀਸਰਾ ਮਹਾਂ ਯੁੱਧ ਹਿੱਕਾਂ 'ਚ ਖੁਰ ਰਹੀ
ਜੀਣ ਦੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹਤ ਲੜੇਗੀ
ਤੀਸਰਾ ਮਹਾਂ ਯੁੱਧ ਗੋਹੇ ਨਾਲ ਲਿੱਪੇ
ਕੋਠਿਆਂ ਦੀ ਸਾਦਗੀ ਲੜੂ

ਤੀਸਰਾ ਮਹਾਂ ਯੁੱਧ
ਮੂਤ ਦੇ ਫੰਭੇ 'ਚ ਲਿਪਟੀ ਵੱਢੀ ਗਈ ਉਂਗਲ ਲੜੇਗੀ

(**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**, ਪੰਨਾ 37)

ਯੁੱਧ ਸਾਡੇ ਬੱਚਿਆਂ ਲਈ
ਪਿੜੀਆਂ ਵਾਲੀ ਖਿੱਦੋ ਬਣ ਕੇ ਆਏਗਾ
ਯੁੱਧ ਸਾਡੀਆਂ ਭੈਣਾਂ ਲਈ
ਕਢਾਈ ਦੇ ਸੁੰਦਰ ਨਮੂਨੇ ਲਿਆਏਗਾ
ਯੁੱਧ ਸਾਡੀਆਂ ਬੀਵੀਆਂ ਦੇ ਥਣਾਂ ਅੰਦਰ
ਦੁੱਧ ਬਣਕੇ ਉੱਤਰੇਗਾ

(**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**, ਪੰਨਾ 30)

ਸਥਾਪਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਨਫ਼ਰਤ, ਰੋਹ ਅਤੇ ਬੇਪ੍ਰਤੀਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ। ਬੁਰਜੁਆ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਹਰ ਰੂਪ ਨੂੰ ਤਹਿ ਤੇਗ ਕਰਨ ਲਈ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਉਸਦੀ ਨਿੱਠ ਕੇ ਖਿੱਲੀ ਉਡਾਈ। ਬੁਰਜੁਆ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਰਵਾਇਤਾਂ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜ ਦੇਣ ਲਈ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਸਨਸਨੀਖੇਜ਼ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਗਾਲੀ-ਗਲੋਚ ਵਰਗੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋ ਤੋਂ ਵੀ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਉਸਨੇ ਬੁਰਜੁਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਵਾਹਕ ਸ਼ਬਦਾਂ/ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਤਨਜ਼ੀਆ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਰੱਦ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ। ਦੇਸ਼, ਭਾਰਤ, ਕੌਮੀਅਤ, ਸੰਵਿਧਾਨ, ਧਰਮ, ਕਾਨੂੰਨ, ਵਿੱਦਿਆ, ਸੰਸਦ, ਕੌਮੀ ਝੰਡਾ, ਬਾਰਡਰ, ਜੇਲ੍ਹ, ਯੁੱਧ, ਸ਼ਾਂਤੀ, ਕ੍ਰਾਂਤੀ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਮੌਤ, ਕਲਾ, ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਪਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀਮਈ ਟਿੱਪਣੀਆਂ 'ਸਾਊ ਬੰਦਿਆਂ' ਲਈ ਅਰਾਜਕਤਾ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ। ਸੰਵਿਧਾਨ, ਪਾਸ਼ ਲਈ ਮਰ ਚੁੱਕੀ ਪੁਸਤਕ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮੌਤ ਵਰਗੀ ਠੰਢ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਘਰ ਵਰਗੀ ਪਵਿੱਤਰ ਸ਼ੈਅ ਨਹੀਂ, ਰੂਹ ਦੀ ਵਗਾਰ ਦਾ ਕਾਰਖ਼ਾਨਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਖੇਤਾਂ ਦੇ ਪੁੱਤਾਂ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਗੁੰਡਿਆਂ ਦੀ ਸਲਤਨਤ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਕੌਮੀ ਝੰਡਾ ਤਿੰਨ ਥੱਕੇ ਹੋਏ ਰੰਗਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਸ਼ਕਲ ਟੋਕੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਖੱਬੀਆਂ ਪਾਰਟੀਆਂ ਸਿੰਘਾਸਣ ਦੇ ਪੌੜੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਂਤੀ ਸੱਥ 'ਚ ਰੁਲਦੀਆਂ ਦਾੜੀਆਂ ਦਾ ਹਉਕਾ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਸਾਡੇ ਗਲਾਂ 'ਚ ਪਏ ਰੱਸੇ ਦਾ ਵੱਟ ਹੈ, ਸੁਹਜ ਚਗਲੇ ਹੋਏ ਸਵਾਦਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਅੰਬਾਂ ਵਰਗੀ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਅੱਕ-ਕੁੱਕੜੀ ਵਰਗੀ ਕਸੈਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਅਸੀਸ ਨਹੀਂ, ਬਦਬੂ ਖਿਡਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਬੁਰਜੁਆ ਜੀਵਨ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਇਹ ਨਕਾਰਨ, ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜੇ ਦਾ ਨਕਾਰਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿਤਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਸਿਰਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਉਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਦੀ ਕਲਚਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਕ ਗ਼ਲਬੇ ਨੂੰ ਲਾਹੁਣ ਲਈ ਪਾਸ਼ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਤਥਾਕਥਿਤ ਲੋਕ-ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਲੋਕ-ਗਾਇਕੀ ਨਾਲ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲੈਣਾ ਪਿਆ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪਾਸ਼ ਦੀ

ਫ਼ਿਕਰਮੰਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਲਿਖੇ ਖ਼ਤ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਹਨ :

> ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਸਾਰੇ ਚੌੜ-ਚਾਨਣਾਂ ਉਤੇ ਸੁਹਜ ਸੰਕਲਪ ਦੇ
> ਬੁਰਜੁਆ ਤੰਤੂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਪ੍ਰੇਤ ਸਾਇਆ ਮੰਡਰਾ ਰਹੀ ਹੈ।
> ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਨਾ ਅੱਗ ਹੈ, ਨਾ ਲੋਹਾ, ਇਕੋ ਰਾਹ ਹੈ, ਕਲਾ
> ਵਿਚ ਅਰਾਜਕਤਾ ਫੈਲਾਅ ਦਈਏ, ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ
> ਢਹਿ ਢੇਰੀ ਕਰਨ ਦਾ ਤਾਣ ਲਾਈਏ।

ਪਾਸ਼ ਨੇ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਬੁਰਜੁਆ ਮਾਨਦੰਡਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ *'ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਪੈਡ ਕੰਧਾਂ ਜੇਲ ਦੀਆਂ', 'ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਚਿੱਠੀ', 'ਮੈਨੂੰ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਕੁਝ ਬੋਲ, 'ਸ਼ਬਦ, ਕਲਾ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ, 'ਜਿਥੇ ਕਵਿਤਾ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ', 'ਜਿਥੇ ਕਵਿਤਾ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ'* ਅਤੇ *'ਇਨ੍ਹਕਾਰ'* ਵਰਗੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਲਿਖੀਆਂ। ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਵੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਪਾਸ਼ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੀ ਕਲਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਉਸਦੇ ਕਲਾ-ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

> ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸੁਹਜ ਦੀ ਉਸ ਸੁਪਨ ਸੀਮਾਂ ਤੋਂ ਉਰੇ,
> ਹਾਲਾਂ ਕਰਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਗੱਲ੍ਹਾਂ ਹਨ
> ਅਜੇ ਮੈਂ ਧਰਤ ਤੇ ਛਾਈ
> ਕਿਸੇ ਸੀਰੀ ਦੇ ਕਾਲੇ-ਸ਼ਾਹ ਬੁੱਲ੍ਹਾਂ ਜਿਹੀ ਰਾਤ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗਾਂ
> ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਆਸ ਨਾ ਕਰਿਓ ਕਿ ਮੈਂ ਖੇਤਾਂ ਦਾ ਪੁੱਤ ਹੋ ਕੇ
> ਤੁਹਾਡੇ ਚਗਲੇ ਹੋਏ ਸੁਆਦਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਾਗਾਂ
> ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੜ੍ਹ 'ਚ ਰੁੜ੍ਹ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਸਾਡੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਤੋਤਲੀ ਕਵਿਤਾ
> ਤੇ ਸਾਡੀਆਂ ਧੀਆਂ ਦਾ ਕੰਜਕ ਜਿਹਾ ਹਾਸਾ
>
> (**ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ**, ਇਨਕਾਰ)

'ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਹੋ ਕੇ ਟੱਕਰੇ' ਪਾਸ਼ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਨਾ ਮਹਿਜ਼ ਸ਼ਬਦ ਕਲੋਲ ਸੀ ਨਾ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾ ਵਾਹਨ-ਮਾਤਰ। ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਰੁਖ 'ਚ ਬਦਲਣ ਲਈ ਚਿੰਤਾਤੁਰ ਸੀ। ਇਸ ਕੰਮ ਲਈ ਉਸਨੇ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਤਵੱਕੋ ਕੀਤੀ। 'ਕਵਿਤਾ ਸਾਰੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ', ਅਤੇ 'ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੀ ਦਹਿਸ਼ਤ ਅੱਗੇ ਕਵਿਤਾ ਬਹੁਤ ਨਸੱਤੀ' ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਜਾਣਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਬਚਾਈ ਰੱਖਿਆ। ਸਰਕਾਰੀ ਅਤੇ ਖਾੜਕੂ ਆਤੰਕ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸਨੇ *'ਧਰਮ ਦੀਕਸ਼ਾ ਲਈ ਬਿਨੈ-ਪੱਤਰ'*, ਅਤੇ *'ਬੇਦਖ਼ਲੀ ਲਈ ਬਿਨੈ-ਪੱਤਰ'* ਵਰਗੀਆਂ ਬੁਲੰਦ ਆਵਾਜ਼ ਵਾਲੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਲਿਖੀਆਂ। ਪਾਸ਼ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਲੋਹੇ ਦੀਆਂ ਜ਼ੰਜੀਰਾਂ ਅਤੇ ਲੋਹੇ ਦੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਖਤਰਨਾਕ ਸੀ। ਇਹ ਗੱਲ ਉਸਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਵਧੇਰੇ ਚੰਗੀ

ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਸਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਲੋਹੇ ਦੀ ਕਵਿਤਾ' ਦਾ 'ਲੋਹੇ ਦੇ ਹਥਿਆਰਾਂ' ਨਾਲ 'ਸਨਮਾਨ' ਕੀਤਾ। ਪਾਸ਼ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਲਈ ਬੇਖ਼ਬਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਖ਼ੁਦ ਕਿਹਾ ਸੀ, 'ਯੁਗ ਨੂੰ ਪਲਟਾਉਣ ਵਿਚ ਮਸਰੂਫ਼ ਲੋਕ, ਬੁਖ਼ਾਰ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਮਰਦੇ' ਆਪਣੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਕਟਾਰ ਉਸਨੇ ਖ਼ੁਦ ਮੰਗੀ ਸੀ। ਫਾਸਿਸਟਾਂ ਹੱਥੋਂ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋਏ ਕਵੀ ਲੋਰਕਾਂ ਵਾਂਗ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੇ ਦਹਿਸ਼ਤਗਰਦਾਂ ਦੇ ਨਾਪਾਕ ਇਰਾਦਿਆਂ ਦਾ ਭਾਂਡਾ ਚੁਰਾਹੇ ਵਿਚ ਭੰਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਪਿਛੇ ਰਹਿ ਗਈ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਧਰਮ-ਪੁੱਤਰਾਂ' ਤੇ ਨਾਪਾਕ ਸਿਆਸਤ ਦਾ ਮੂੰਹ ਚਿੜਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਚੁੱਪ ਹੋ ਗਏ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੋਰ ਵੀ ਮੁਖਰ ਹੋ ਗਈ ਹੈ:

ਸਭ ਤੋਂ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਉਹ ਚੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਜੋ ਹਰ ਕਤਲ ਕਾਂਡ ਦੇ ਬਾਅਦ
ਸੁੰਨ ਹੋਏ ਵਿਹੜਿਆਂ ਵਿਚ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ
ਪਰ ਤੁਹਾਡੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨੂੰ ਮਿਰਚਾਂ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਲੜਦਾ ਹੈ।

(**ਲੜਾਂਗੇ ਸਾਥੀ**, ਪੰਨਾ 97)

ਹਕੂਮਤ !
ਤੇਰੀ ਤਲਵਾਰ ਦਾ ਕੱਦ ਬਹੁਤ ਨਿੱਕਾ ਹੈ
ਕਵੀ ਦੀ ਕਲਮ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਨਿੱਕਾ
ਕਵਿਤਾ ਕੋਲ ਆਪਣਾ ਬੜਾ ਕੁਝ ਹੈ
ਤੇਰੇ ਕਾਨੂੰਨ ਵਾਂਗ ਹੀਣੀ ਨਹੀਂ
ਤੇਰੀ ਜੇਲ੍ਹ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਹਜ਼ਾਰ ਵਾਰ
ਪਰ ਇਹ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ
ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਤੇਰੀ ਜੇਲ੍ਹ ਲਈ ਹੋਵੇ।

(**ਖਿਲਰੇ ਹੋਏ ਵਰਕੇ**, ਪੰਨਾ 65)

ਮੈਂ ਘਾਹ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੇ ਹਰ ਕੀਤੇ ਕਰਾਏ ਤੇ ਉੱਗ ਆਵਾਂਗਾ
ਬੰਬ ਸੁੱਟ ਦਿਓ ਭਾਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਦਿਆਲੇ 'ਤੇ
ਬਣਾ ਦਿਓ ਹੋਸਟਲ ਮਲਬੇ ਦੇ ਢੇਰ
ਸੁਹਾਗਾ ਫੇਰ ਦਿਓ ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਾਡੀਆਂ ਝੁੱਗੀਆਂ 'ਤੇ
ਮੈਨੂੰ ਕੀ ਕਰੋਗੇ?
ਮੈਂ ਤਾਂ ਘਾਹ ਹਾਂ, ਹਰ ਚੀਜ਼ ਢੱਕ ਲਵਾਂਗਾ
ਹਰ ਢੇਰ ਤੇ ਉੱਗ ਆਵਾਂਗਾ।

(**ਖਿਲਰੇ ਹੋਏ ਵਰਕੇ**, ਪੰਨਾ 34)



ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਿਵੇਕਲਾ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਆਧਾਰ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਬੇਲਾਗ ਹੋ ਕੇ ਅਤੇ ਨਿੱਠ ਕੇ ਪੜ੍ਹਿਆ-ਪੜ੍ਹਾਇਆ ਅਤੇ ਸੋਚਿਆ-ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਬਹੁਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਨਹੀਂ ਆਇਆ। 'ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ' ਉਸਦੀ ਚਰਚਿਤ ਅਤੇ ਪੁਰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪੁਸਤਕ ਹੈ।

'ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ: ਪੁਨਰ ਸੰਵਾਦ' ਵਿਚ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਕ ਸਪਸ਼ਟ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਉਤੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਝਾਤ ਪੁਆਈ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਇਕ ਵਿੱਥ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਕਾਲ ਦੀ ਕੁਝ ਕਵਿਤਾ ਧਾਰਮਕ/ਅਧਿਆਤਮਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਗਈ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸਾਰੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਤ ਅਤੇ ਦਿਸਦੇ ਨਾਲੋਂ ਵਡੇਰਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਡੰਬਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਰੀਤੀਬੱਧ ਦੁਹਰਾਉ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਉਪਜ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਆਨੰਦ ਨੈਤਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ ਨਾਲੋਂ ਅੱਡਰਾ ਕਾਵਿ-ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਪੰਜ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠ ਕਵੀਆਂ: ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ: ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਪਛਾਣ ਕਰਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਪੰਹੁਚ ਦਾ ਨਿਵੇਕਲਾਪਣ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮਾਰਗ ਉਤੇ ਪੱਕੇ ਪੈਰੀਂ ਤੁਰਦਿਆਂ ਵੀ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰ ਦੇਣਾ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰੁਸ਼ਨਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਕਸਾਉਂਦੇ ਵੀ ਹਨ।